

# Studie av begrepet *den dydige person* (*ho fronimos*) hos Aristoteles

Kan Aristoteles tolkes innenfor en pliktetisk ramme?

Kjartan Eide



**FIL4090: Masteroppgave i filosofi**

Veiledet av Professor Kjell Eyvind Johansen

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

**UNIVERSITETET I OSLO**

**2009 Vår**

## Sammendrag

Det er undersøkt om en mulig tolkning av Aristoteles' etikk kan gi en utdypning av Kants moralfilosofi. To problemstillinger er analysert. Den ene gjelder hvordan det er meningsfullt å tolke Aristoteles' begrep *den dydige person* med en moderne forståelse av psykologi. Dette fordi Aristoteles bruker *den dydige person* som målestokk for hvordan et menneske bør leve. Dette begrepet er derfor sentralt for å tolke hans etikk forøvrig. Den andre gjelder om det er mulig å kombinere Kants pliktetikk med elementer fra Aristoteles' etikk. For å konkretisere problemstillingen om *den dydige person*, er det tatt utgangspunkt i en kritikk fra Sarah Broadie av moderne filosofer som prøver å nærme seg Aristoteles' tekst med de samme spørsmål og begreper som brukes i metaetikken. For å undersøke hvordan noen filosofer bruker begrepet *den dydige person*, er det analysert utvalgte essays fra tre filosofer: John McDowell, David Charles og Bernard Williams. McDowells og Charles' bruk av *den dydige person* synes å resultere i en tvetydighet, mens Williams kommer til at Aristoteles' bruk av begrepet er inkonsistent. Min påstand er at vi kommer nærmere intensjonen i Aristoteles' tekst ved å tolke *den dydige person* som et dualistisk begrep. Både en konkret fysisk dydig person tolket som et forbilde. Og en ideelt dydig person tolket som et kontrafaktisk begrep; slik vi kunne ha vært hvis vi var absolutt dydige etter Aristoteles' definisjon.

Essensen i Kants moralfilosofi er analysert med utgangspunkt i Christine M. Korsgaards bøker *The Sources of Normativity* og *Creating the Kingdom of Ends*. Korsgaard tar utgangspunkt i humanitetsformuleringen som sier at mennesket alltid også skal betraktes som et mål i seg selv. Det er konkludert med at en dualistisk tolkning av begrepet *den dydige person* kan bidra med nye innsikter utover Kants humanitetsformulering fordi det peker ut over Kant og kan tolkes som en tilnærming til eksistensialfilosofien. McDowell mener at Aristoteles er partikularist, men McDowells form for partikularisme er blitt kritisert av McNaughton og Rawling. Denne kritikken er analysert og deres alternativ tykk intuisjonisme er brukt til å sammenstille en etikk med elementer fra Aristoteles og Kant.

# Takk

For det første vil jeg takke min veileder Professor Kjell Eyvind Johansen som har gitt meg mange utfordringer, men spesielt en svært lærerik periode. Det har aldri hendt at jeg har gått fra samtale med han, uten å ta med meg nye utfordringer til neste utkast. At det fortsatt er problemstillinger jeg skulle ønske å fordype meg mer i, tar jeg som en positiv utfordring.

En varm takk går også til mine studiekolleger gjennom flere år. Dette gjelder spesielt Hedvig Halvorsrud, Tor Løken, Steinar M. Ofstad, Annette Thygesen og Ellen Voldstad som har gitt meg både skriftlige og muntlige kommentarer underveis. Men, også alle de andre som har deltatt på kollokvier og såkalt 'filosofikaffe'. Ofte kommer nye ideer opp når en diskuterer noe helt annet enn emnet for masteroppgaven.

# Innhold

<b>SAMMENDRAG .....</b>	<b>2</b>
<b>TAKK .....</b>	<b>3</b>
<b>INNHold.....</b>	<b>4</b>
<b>1    INNLEDNING .....</b>	<b>7</b>
<b>2    GJENNOMGANG AV NOEN HOVEDPUNKTER I ARISTOTELES' ETIKK....</b>	<b>10</b>
2.1    Innledning.....	10
2.2    Lykke ( <i>eudaimonia</i> ) og funksjonsargumentet .....	10
2.3    Dyder.....	11
2.4 <i>Den dydige person</i> .....	12
2.5    Karakterstyrke, karaktersvakhet og sletthet .....	13
2.6    Doktrinen om middelveien .....	14
2.7    Etisk teori er ingen beslutningsprosedyre .....	14
2.8    Vennskap .....	15
2.9    Konkretisering av problemstilling.....	16
<b>3    KRITIKK AV MODERNE FILOSOFERS TOLKNING AV ARISTOTELES.....</b>	<b>17</b>
3.1    Innledning.....	17
3.2    Sarah Broadie's kritikk.....	17
3.3    Aristoteles bruk av begrepet 'sant' .....	18
<b>4    TVETYDIGHET I MCDOWELLS OG CHARLES' BRUK AV <i>DEN DYDIGE PERSON</i>.....</b>	<b>21</b>
4.1    Innledning.....	21
4.2    Eksempel på McDowells bruk av <i>den dydige person</i> .....	21
4.2.1    Analyse av <i>den dydige person</i> .....	21
4.2.2    Tvetydigheten hos McDowell .....	24
4.2.3    Alternative forslag .....	26
4.3    Eksempel på Charles' bruk av <i>den dydige person</i> .....	27
4.3.1    Innledning .....	27
4.3.2    Analyse av <i>den dydige person</i> .....	27
4.3.3    Tvetydighet hos Charles.....	29

4.4	Oppsummering .....	30
5	<b>BERNARD WILLIAMS</b> .....	31
5.1	Innledning .....	31
5.2	Analyse av <i>Ethics and the limits of philosophy</i> .....	31
5.3	Analyse av <i>Replies</i> i <i>World, Mind, and Ethics</i> .....	33
5.3.1	Innledning .....	33
5.3.2	Williams' argumentasjon til forsvar for internalisme .....	34
5.3.3	Refleksjoner rundt Williams påstander .....	37
5.4	Analyse av essayet <i>Acting as the Virtuous Person Acts</i> .....	37
5.5	Oppsummering .....	46
5.6	Et dilemma .....	46
6	<b>EN DUALISTISK TOLKNING AV BEGREPET <i>DEN DYDIGE PERSON</i></b> .....	48
6.1	Innledning .....	48
6.2	En dualistisk tolkning .....	48
7	<b>FORSØK PÅ EN TOLKNING AV KANTS PLIKTETIKK SAMMEN MED ELEMENTER AV ARISTOTELES' ETIKK</b> .....	51
7.1	Innledning .....	51
7.2	Humanitetsformuleringen .....	51
7.3	<i>The Sources of Normativity</i> – relevante problemstillinger .....	53
7.4	Det normative spørsmål og problem .....	55
7.5	Korsgaards beskrivelse av Williams' forhold til Aristoteles .....	57
7.6	Kan Aristoteles' etikk tolkes deontologisk? .....	59
8	<b>PARTIKULARISME OG TYKK INTUISJONISME</b> .....	62
8.1	Innledning .....	62
8.2	Tykk intuisjonisme .....	63
8.2.1	Former for partikularisme .....	63
8.2.2	To konsepter for et moralsk prinsipp: svake og sterke .....	64
8.2.3	Argumenter fra partikularister .....	68
8.2.4	Tykke, tynne og fete moralske prinsipper .....	71
8.2.5	Ytterligere forsvar for tykk intuisjonisme .....	73
8.3	Relevans av tykk intuisjonisme for oppgaven .....	76
9	<b>SAMMENFATNING AV EN ETIKK MED ELEMENTER FRA ARISTOTELES OG KANT BASERT PÅ TYKK INTUISJONISME</b> .....	77

<b>9.1</b>	<b>Innledning.....</b>	<b>77</b>
<b>9.2</b>	<b>De klassiske dyder som tykke konsepter.....</b>	<b>77</b>
<b>9.3</b>	<b>Kants kategoriske imperativ.....</b>	<b>78</b>
<b>9.4</b>	<b>Fra tredje til første person .....</b>	<b>79</b>
9.4.1	Karakterdannelse.....	79
9.4.2	Å bli bedre til å overveie før vi tar en beslutning.....	80
9.4.3	Å persipere bedre .....	80
9.4.4	Å lære å bli en bedre venn .....	81
9.4.5	Å reflektere bedre over følelser og fornuft.....	81
<b>9.5</b>	<b>Har en dualistisk tolkning av <i>den dydige person</i> betydning for metaetikken? .....</b>	<b>82</b>
<b>10</b>	<b>OPPSUMMERING .....</b>	<b>83</b>
<b>11</b>	<b>KILDELISTE .....</b>	<b>89</b>

# 1 Innledning

Aristoteles levde i et homogent samfunn, mens Rawls, Habermas m.fl. skriver at livssyn og livsynspluralisme er blitt et faktum i våre dager. Bl.a. med innvandrere og ulike religioner; det gode liv vil arte seg forskjellig. Mange filosofer<sup>1</sup> vil i dag trolig hevde at det vil være vanskelig å få dette inn hos Aristoteles. Men, McDowell skriver derimot i sitt essay *Some Issues in Aristotle's Moral Psychology* at en av fordelene med å studere en stor filosof fra en fremmed tidsalder er at det kan hjelpe oss til å se at vi "do not have to swim with the currents of our own time" (McDowell 1998:38). Selv mener jeg at det er mulig å tolke Aristoteles slik at en del av det han skriver også gir god mening i våre dager og vil kunne bety en utdypning av andre normative etiske teorier. Dette forutsetter imidlertid at vi er oss bevisst tidsavstanden og hva dette betyr for tolkningen av Aristoteles' tekst. Gadamer skriver om dette i sin *Truth and Method*:

"Every age has to understand a transmitted text in its own way, for the text belongs to the whole tradition whose content interests the age and in which it seeks to understand itself. The real meaning of a text, as it speaks to the interpreter, does not depend on the contingencies of the author and his original audience. It certainly is not identical with them, for it is always co-determined also by the objective course of history." (Gadamer 2003:296)

Gadamer viser her til at det var de fundamentale nye hermeneutiske ideer til Heidegger som førte til denne erkjennelsen. Gadamer skriver videre:

"Time is no longer primarily a gulf to be bridged because it separates; it is actually the supported ground of the course of events in which the present is rooted. Hence temporal distance is not something that must be overcome. This was rather the naïve assumption of historicism, namely that we must transpose ourselves into the spirit of the age, think with its ideas and its thoughts, not with our own, and thus advance toward historical objectivity." (Gadamer 2003:297)

Selv om oppgaven primært gjelder Aristoteles, er mitt utgangspunkt Kant og hans moralfilosofi basert på det kategoriske imperativ. Christine M. Korsgaard har i verket *The Sources of Normativity* forsvart Kants moralfilosofi som en normativ etisk teori. Selv om jeg er enig i det meste av Korsgaards utlegning synes likevel Aristoteles å ha noen innsikter som vil kunne utdype Kant.

To problemstillinger blir analysert. Den ene gjelder hvordan det i dag er meningsfullt å tolke Aristoteles' begrep *den dydige person* (*ho fronimos*<sup>2</sup>) med en moderne forståelse av

---

<sup>1</sup> Her gjengitt etter eget notat fra Innføringskurset i Etikk ved Arne Johan Vetlesen våren 2006.

<sup>2</sup> I den norske oversettelsen av Den Nikomakiske Etikk (Aristoteles 1999:227) står det under Begrepsforklaringer: FRONESIS (adj. *fronimos*): KLOKSKAP ....DEN KLOKE (*ho fronimos*). Her brukes den norske betegnelsen den kloke på *ho fronimos*. På engelsek synes den mest vanlige betegnelsen å være 'the virtuous person'. I denne masteroppgaven er det valgt å bruke den mest direkte oversettelsen av dette: *den dydige person*.

psykologi. Det andre gjelder om det er mulig å kombinere Kants pliktetikk med elementer fra Aristoteles.

*Den dydige person* er et viktig begrep hos Aristoteles og hvordan vi tolker dette, vil ha betydning for hvordan vi oppfatter hans etikk forøvrig. Aristoteles skriver i Den Nikomakiske etikk:

”Dyd er altså en holdning som har med beslutninger å gjøre, som holder seg til middeelveien i forhold til oss, nemlig den som den kloke vil bestemme den ved.” (1106b36-1107a2).

Og senere: ”Hva klokskap angår, kan vi vel best forstå hva det er ved å betrakte dem som er kloke” (1140a25-a26). Dette betyr at Aristoteles bruker den kloke, som er synonymt med *den dydige person*, som målestokk for hvordan en person bør leve.

Det synes å være mulig å kombinere en etikk med elementer fra Aristoteles med Kants pliktetikk og at dette vil kunne bety en utdypning og vitalisering av denne. Dette forutsetter imidlertid en tolkning av Aristoteles som ikke lar eksemplene bestemme de moralske prinsippene. Eksemplene kan dermed bli det som Kant mener de bør være, noe som viser at bruk av prinsippene er mulig. Nå har Aristoteles noe han selv anser som prinsipper, men som samtidig klart vil bli avvist av Kant, f.eks. at det er viktig med god oppdragelse. Han har imidlertid andre råd som iallfall ikke er i strid med Kants pliktetikk og som vil kunne bety en utdypning av denne, f.eks. doktrinen om middeelveien som synes å kunne tolkes som ’søk løsninger som er rimelige både for deg selv og andre’. Kants 4. eksempel på bruk av universalformuleringen stemmer godt med dette. Det er ikke noe i et slikt råd som skulle gjøre at den ikke kan brukes som en maksime som er i overenstemmelse med det kategoriske imperativ.

### **Skisse av besvarelsen.**

Ved en gjennomgang av de deler av Den Nikomakiske Etikk som er mest berørt, blir problemstillingen som gjelder *den dydige person* konkretisert (kapittel 2). I innledningen til en engelsk oversettelse av Den Nikomakiske Etikk (Aristotle 2002) kritiserer Sarah Broadie moderne filosofer som prøver å tolke Aristoteles med begreper fra moderne metaetikk. Hun skriver at det bare er en overfladisk likhet mellom de moderne begreper som brukes for å beskrive forholdet mellom følelser og fornuft og de til Aristoteles. På bakgrunn av denne kritikken blir det med utgangspunkt i utvalgte sitater fra Aristoteles undersøkt hvordan det er mulig å misforstå det Aristoteles skriver (kapittel 3).

Som eksempler på tolkninger av Aristoteles er valgt tre filosofer: John McDowell, David Charles og Bernard Williams. Alle disse bruker begrepet *den dydige person*, men med ulike



konklusjoner. For å lykkes med å tilpasse Aristoteles til moderne begreper, synes McDowell og Charles bruk av *den dydige person* å føre til en tvetydighet (kapittel 4). Williams kommer til at *den dydige person* ikke lar seg meningsfullt tolke ved hjelp av moderne begreper. Dette gjør han bl.a. ved å svare på en kritikk fra McDowell av Williams' filosofi. Williams avviser derfor Aristoteles' etikk som et grunnlag for sin egen (kapittel 5). McDowell, Charles og Williams har det til felles at de, som Broadie, tolker *den dydige person* som et enhetlig begrep. Som et alternativ til dette foreslås en dualistisk tolkning av begrepet. Det påstås her at en slik tolkning ligger nærmere det som var Aristoteles' intensjon, når det skal beskrives ut fra en moderne forståelse av psykologi og med begreper som lar seg forsvare i dag (kapittel 6). Deretter gis noen refleksjoner over hvordan Kants pliktetikk kan kombineres med elementer fra Aristoteles' etikk.(kapittel 7). Et viktig punkt for McDowell er å argumentere for at Aristoteles er partikularist. Og han har gode argumenter for at en eller annen form for partikularisme er et viktig aspekt i Aristoteles' begrep praktisk visdom. Men, McDowells tolkning er blitt utsatt for kritikk. Det samme gjelder Dancy som synes å argumentere for en enda mer radikal form for partikularisme. Basert på et essay av McNaughton og Rawling<sup>3</sup> gjennomgås denne kritikken. Deres alternativ kaller de tykk intuisjonisme og denne synes å representere en form for partikularisme som er mer i overensstemmelse med Aristoteles' intensjoner (kapittel 8). Tykk intuisjonisme synes å være et godt grunnlag for å søke å sammenstille en etikk med elementer fra Aristoteles og Kant (kapittel 9). Til slutt følger en oppsummering (kapittel 10).

Norske sitater fra Den Nikomakiske etikk er hentet fra (Aristoteles 1999). Engelske fra (Aristotle 2002). Bok og avsnitt i Den Nikomakiske etikk gjengis med betegnelsen NE X.n. Alle uthevelser er mine.

---

<sup>3</sup> Det var Professor Kjell Eyvind Johansen som gjorde meg oppmerksom på dette esayet.

## 2 Gjennomgang av noen hovedpunkter i Aristoteles' etikk<sup>4</sup>

### 2.1 Innledning

Aristoteles har arvet viktige innsikter fra Platon. Dette gjelder spesielt at moralsk tenkning må integreres med våre følelser (emotions) og begjær (appetites) og at forberedelsene til til en slik enhet i karakteren må begynne med barneoppdragelsen. Aristoteles har likevel systematisert dette på en måte som er en stor nyvinning. For eksempel behandler ikke Platons Staten etikken som et spesielt (distinct) emne (subject matter). Den gir heller ikke en systematisk undersøkelse av innholdet i (nature of) lykke, dyd, frivillighet (voluntariness), fornøyelse (pleasure) eller vennskap. Disse er først brakt sammen og sammenstilt av Aristoteles.

### 2.2 Lykke (*eudaimonia*) og funksjonsargumentet

Aristoteles konstaterer at det er ulike meninger om hva som er best for mennesket og for å ha utbytte av etiske drøftelser må denne uenigheten avklares. Han fastslår at etikk ikke er en teoretisk disiplin. Vi spør ikke etter hva som er best for mennesket bare fordi vi ønsker kunnskap. Vi ønsker å finne ut hva det vil si å blomstre (flourish) som menneske. Han antar at det er lett å sette opp en liste over hva som er goder for mennesker. For eksempel å ha gode venner, fornøyer, å ha god helse, å bli æret og iallfall til en viss grad ha en slik dyd som mot. Det vanskelige og kontroversielle spørsmålet er om noen av disse godene er mer ønskelige enn andre. Aristoteles søker etter det høyeste gode. Han antar at dette har tre karakteristikk:

- Det er ønskelig i seg selv
- Det er ikke ønskelig for å oppnå et annet gode
- Alle andre goder er ønskelige for dets sak

Aristoteles mener at alle vil være enig i at benevnelsen "*eudaimonia*" ("happiness") og "*euzen*" ("living well") betegner et slikt mål.

Aristoteles spør hva funksjonen (ergon) til et menneske er og argumenterer for at det er "...det som består i sjelens virksomhet og i handlinger med fornuft." (1098a15).

Broadie presiserer denne beskrivelsen av *eudaimonia* ved: "...the famous definition of the chief good as activity of reason in accordance with excellence, in a complete life."<sup>5</sup> (Aristotle 2002:12)

---

<sup>4</sup> Dette kapittelet er skrevet med støtte i essayet Aristotle's Ethics skrevet av Richard Kraut hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (oppført 7.3.08) og Broadies kommentarer i (Aristotle 2002).

Broadie beskriver forskjellen mellom Aristoteles etikk og den moderne ved bl.a. at et hovedspørsmål i moderne etikk, begrunnelse for moralitet, ikke er en del av hans etiske agenda (Aristotle 2002:16-17). Hun skriver videre at et annet problem er det å avdekke prinsipper eller prinsippet for riktig handling. Det høyeste gode minner her om *summum bonum* i utilitarismen som har som oppgave å gi en standard for riktig handling. Hun avviser imidlertid at Aristoteles 'høyeste gode' skal oppfattes slik. Hun skriver at det er sant at han betrakter *eudaimonia* som standard for politisk planlegging på samme måte som helse er standard for medisinske beslutninger. Men han mener absolutt ikke at enhver beslutning i våre liv er eller bør være politisk. Dvs. at vi skal ordne ting slik at de fremmer et høyeste gode i et komplett liv. Mesteparten av tiden handler den gode aristoteliske aktør med alle typer mål i sikte. (Aristotle 2002:16-17)

Hvis Aristoteles mente at "Always act so as to best to promote excellent activity in a complete life" er regelen som bør lede (guide) enhver beslutning, ville han ikke ha sagt slik han empatisk (emphatically) gjør, at filosofien ikke kan lage retningslinjer for handling generelt. "... that is for the wise and excellent agent to see for himself what to do in the particular situation." (Aristotle 2002:17)<sup>6</sup>

Broadie avviser altså at *eudaimonia* kan brukes som begrunnelse for enhver handling. Hun skriver dessuten at *den dydige person* ("the wise and excellent agent") selv må se hva som skal gjøres i den enkelte situasjon. Dette understreker viktigheten av begrepet *den dydige person* da dette er Aristoteles' 'eksterne' begrunnelse for riktig handling. Samtidig blir det da viktig hvordan dette begrepet skal oppfattes. Et problem er at Broadie ikke synes å problematisere begrepet.

### 2.3 Dyder

Aristoteles skiller i NE I.13 mellom to typer dyder (*arete*) (1103a1-10): de som angår den del av sjelen som er engasjert i ressonering (reasoning) intellektuelle dyder (virtues of mind or intellect), og de som angår den del av sjelen som ikke i seg selv kan ressonere, men som ikke desto mindre er i stand til å følge fornuften (reason) moralske dyder. Intellektuelle dyder er igjen delt i to sorter: de som angår teoretisk tenkning og de som angår praktisk tenkning. Aristoteles skriver at teoretisk tenkning gjelder tenkning hvor vi betrakter den slags ting "hvis

---

<sup>5</sup> NE 1098a7-18

<sup>6</sup> Broadie har her en lengre fotnote som underbygger det syn hun har gitt foran.

utgangspunkter<sup>7</sup> ikke kan forholde seg annerledes” og praktisk tenkning den slags ting ”hvis utgangspunkter kan forholde seg annerledes”.<sup>8</sup>

Aristoteles organiserer sitt materiale slik at han først studerer etisk dyd generelt (Bok II og III 1-5). Deretter går han over til å diskutere de enkelte etiske dyder: mot og beslektede dyder (bl.a. *thymos*) (Bok III.6-8)<sup>9</sup>, besindighet (*sofrosyne*) (Bok III.10-11), generøsitet (*eleutheriotes*) (Bok IV.1), storslåtthet (*megaloprepeia*) (Bok IV.2), stolthet (*megalopsychia*) (Bok IV.3), mildhet (*praotes*) (Bok IV.5), vennlighet (Bok IV.6), sannferdighet (Bok IV.7), vidd (Bok IV.8), skamfølelse (*aidos*) (Bok IV.9) og rettferdighet (Bok V). Til slutt studerer han de intellektuelle dyder: klokskap (*fronesis*, practical wisdom, wisdom<sup>10</sup>), teoretisk visdom m.m. (Bok VI) og mangel på klokskap (Bok VII).

## 2.4 Den dydige person

*Den dydige person* brukes direkte, men også indirekte ved sammenligning med mennesker som Aristoteles skriver ikke er så rosverdige som *den dydige person*. Her tas med noen sitater som omtaler *den dydige person* på ulike måter. Hensikten er å gi grunnlag for en konkretisering av problemstillingen. Det følgende sitatet er hentet fra Richard Krauts essay *Aristotle's Ethics* fra Stanford Encyclopedia of Philosophy, kapittel 4:

”All free males are born with the potential to become **ethically virtuous and practically wise**, but to achieve these goals they must go through two stages: during their childhood, they must develop the proper habits; and then, when their reason is fully developed, they must acquire practical wisdom (*phronêsis*).”<sup>11</sup>

Dette tolkes som at alle mennesker har potensiale til å bli ’etisk virtuose’ og dermed en dydig person. Forutsatt at en får en god oppdragelse og, når fornuften er fullt utviklet, tilegner seg klokskap. Nå skriver Aristoteles lite om hva han mener med en ’god oppdragelse’. Det er derfor fortsatt uklart hvordan en mer nøyaktig skal beskrive *den dydige person*. Men, Aristoteles skriver: ”Derfor er det rette både sjeldent og rosverdig og edelt” (1109a29-30). Dette betyr at selv om alle har et potensiale til å bli dydig, er det ifølge Aristoteles ikke så mange som lykkes i å bli det. Som en overgang til mennesker som ikke er fullt ut dydige tas med følgende sitat fra det samme kapittelet:

---

<sup>7</sup> Gr. *arche*

<sup>8</sup> De to siste sitatene er hentet fra NE VI.1 1139a7-9.

<sup>9</sup> Som kommentar i den norske oversettelsen av NE Bok IV fotnote 1, står det bl.a. at det er viktig å se at de dydene Aristoteles diskuterer i bok III.6 – IV.9, alle har et sterkt aristokratisk preg, om enn tilpasset en demokratisk tidsalder. (Aristoteles 1999:242).

<sup>10</sup> Broadie bruker betegnelsen ’wisdom’

<sup>11</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> (oppsøkt 7.3.08)

” Like anyone who has developed a skill in performing a complex and difficult activity, **the virtuous person** takes pleasure in exercising his intellectual skills. Furthermore, when he has decided what to do, he does not have to contend with internal pressures to act otherwise. He does not long to do something that he regards as shameful; and he is not greatly distressed at having to give up a pleasure that he realizes he should forego.”<sup>12</sup>

Her omtales *den dydige person* som en som ikke behøver å kjempe med indre press for å handle annerledes. Et avgjørende punkt her er om dette betyr en person som ’aldri behøver å kjempe med indre press for å handle annerledes’. Hvis dette er en riktig tolkning av Aristoteles, er det vanskelig å se at noe menneske er slik, sett på bakgrunn av vår forståelse av psykologien.

## **2.5 Karakterstyrke, karaktersvakhet og sletthet**

Aristoteles plasserer de som ikke er fullt ut dydige og som lider av en intern uorden (internal disorder) i tre kategorier. De to første, når de har kommet frem til en beslutning om hva de skal gjøre i en viss situasjon, opplever en indre motstand som kommer av et ønske om fornøyelse, ett sinnesutbrudd eller en annen sinnstilstand. Og denne indre motstanden er ikke fullstendig under kontroll av fornuften.

### **Karakterstyrke.**

Av disse er noen typisk bedre i stand til å motstå den indre motstanden enn andre. Slike mennesker er ikke dydige selv om de generelt gjør det en dydig person gjør. Aristoteles kaller slike mennesker karaktersterke (*enkrates*)<sup>13</sup>.

### **Karaktersvakhet.**

Andre personer er mindre suksessfull enn gjennomsnittet til å motstå dette indre presset. Aristoteles kaller slike mennesker karaktersvake (*akrates*)<sup>14</sup>.

### **Sletthet.**

Noen personer nekter til og med å prøve å gjøre det som en etisk dydig person ville gjøre. Slike personer kaller Aristoteles slette eller onde (*kakos, phaulos*). Han antar at slette personer er drevet av ønske om å dominere andre og av luksus. Selv om de er ensoporet (single-minded) i å etterstrebe disse målene, fremstiller Aristoteles dem som dypt splittet. Dette fordi deres *pleonexia* – deres ønske om mer og mer – gjør at de blir misfornøyd og full av hat mot seg selv.

I vår sammenheng, er det relevant å gjengi følgende:

---

<sup>12</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> kapittel 4 (oppført 7.3.08)

<sup>13</sup> Karakterstyrke er brukt i den norske oversettelsen. På engelsk brukes ”continent” som kan oversettes med selvkontroll som synes å være en bedre oversettelse.

<sup>14</sup> Karaktersvakhet er brukt i den norske oversettelsen. På engelsk brukes ”incontinent” som kan oversettes med mangel på selvkontroll som synes å være en bedre oversettelse.

”It should be noticed that all three of these deficiencies—continence, incontinence, vice—involve some lack of internal harmony.”<sup>15</sup>

Indirekte kan dette tolkes som at *den dydige person* ikke mangler noe på en intern harmoni. Holdbarheten i dette blir diskutert senere. Aristoteles antar at når noen systematisk tar dårlige beslutninger om hvordan han skal leve sitt liv, er hans mistak forårsaket av psykologiske krefter som ikke er fullt ut rasjonelle. Men,

“....some vulnerability to these disruptive forces is present even in more-or-less virtuous people; that is why even a good political community needs laws and the threat of punishment.”<sup>16</sup>

Her er det snakk om ’mer eller mindre dydige personer’. Er disse mer dydige enn de tre typene ovenfor? Svaret synes å stå åpent. Mitt utgangspunkt er at, hvis en skal bruke slike betegnelser på grader av dyder som Aristoteles gjør, vil det mest riktige i dag å ta dette som karaktertrekk ved alle mennesker. I de neste kapitlene blir det med utgangspunkt i sitater fra Aristoteles og moderne filosofers tolkning, argumentert for at det er vanskelig å se at noe fysisk menneske oppfyller de krav Aristoteles stiller til *den dydige person*. Det vil si, sett på bakgrunn av vår forståelse av psykologien. Dette åpner for en dualistisk tolkning av begrepet *den dydige person*.

## 2.6 Doktrinen om middelveien

### Etisk dyd er en holdning.

Aristoteles beskriver etisk dyd som en ”*hexis*”. Det betyr en holdning, forårsaket av våre vaner, til å ha hensiktsmessige følelser. Aristoteles skriver i Bok II.5:

”Holdninger kaller vi det som avgjør om vi forholder oss godt eller dårlig til følelsene; for eksempel angående det å bli sint forholder vi oss dårlig om vi gjør det for heftig eller for slapt, men om vi forholder oss midt i mellom er det vel og bra. Og på samme måte med de andre følelsene.” (1105b26-29)

Når det gjelder valg av middelveien er han imidlertid nøye med å legge til at den må bestemmes slik at en tar hensyn til de spesielle omstendighetene aktøren er i (1106a26-b28). Dette er et viktig poeng for McDowell og hans argumentasjon for at Aristoteles er en partikularist. Her oppfattes Aristoteles doktrine om middelveien som et råd som sier noe slikt som ’velg en løsning som er rimelig både for deg selv og andre’ eller en tidlig variant av Rawls’ ’justice as fairness’.

## 2.7 Etisk teori er ingen beslutningsprosedyre

Aristoteles insisterer på at ingen etisk teori kan tilby en beslutningsprosedyre:

---

<sup>15</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> kapittel 4 (oppsøkt 7.3.08)

<sup>16</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> kapittel 4 (oppsøkt 7.3.08)

” His theory elucidates the nature of virtue, but what must be done on any particular occasion by a **virtuous agent** depends on the circumstances, and these vary so much from one occasion to another that there is no possibility of stating a series of rules, however complicated, that collectively solve every practical problem.”<sup>17</sup>

Bernard Williams har en god beskrivelse (mer om dette i kapittel 5) av hvordan Aristoteles’ dydige person (virtuous agent) er en som allerede er dydig, dvs. en person som allerede har fått den riktige oppdragelse og har fått det Aristoteles kaller praktisk visdom. Det fremgår bl.a. av følgende som Aristoteles skriver i NE III.4:

”For den gode bedømmer hver ting rett, og i hvert tilfelle fremtrer det som er sant, for ham. Hver enkelt holdning har nemlig sitt særlige syn på hva som er edelt og nytelsesfullt, og det som kanskje klarest særmerker den gode er at han i hvert enkelt tilfelle ser det som er sant, idet han liksom er en rettesnor og målestokk for disse ting.” (1113a29-35)

Dette betyr at *den dydige person* (’den gode’) er et tydelig ideal. Om det så samtidig er en type person vi kan snakke om i flertall, dvs. ’de dydige personer’ og prøve å finne eksempler på blandt våre medmennesker, synes å være åpent.

## 2.8 Vennskap

Bok VIII og IX gjelder vennskap. I begynnelsen av Bok VIII skriver Aristoteles at vennskap<sup>18</sup> ”enten er en slags dyd eller noe som innebærer dyd” (1155a3). Slik det blir utdypet nedenfor har Aristoteles også her innsikter som synes å bety en utdypning og vitalisering av bl.a. Kant. Aristoteles kan tolkes<sup>19</sup> slik at vennskap er basert på en egoistisk holdning. Dette stemmer ikke med min tolkning. Her kan en f.eks. sammenligne de to neste sitatene. Først fra Bok VIII:

”Kjærlighet later til å være en lidenskap, vennskapet en holdning. ...Og folk ønsker godt for sine venner for disses egen skyld, ikke ut fra en lidenskap men ut fra en holdning. Og de som elsker sin venn, elsker det som er godt for seg selv for når en god mann blir venn, blir han et gode for sin venn. Hver av dem vil da både elske godt det som er godt for seg selv, og gi tilbake ved å ville den andre godt og ved å gi ham nytelse.” (1157 b28-37).

Så fra Bok IX:

”...han forholder seg til sin venn slik han forholder seg til seg selv – for vennen er et annet selv – synes vennskapet å være et av disse trekkene, mens de som har disse trekkene, synes å være venner.” (1166a31-34).

Kant skriver i første kapittel av *Grunnlegging til moralens metafysikk*:

”Måtehold i affekter og lidenskaper, selvbeherskelse og nøktern overveielse er ikke bare i mange henseender gode, men synes endog å utgjøre en del av en persons *indre* verdi. Likevel mangler det mye på at de kan

---

<sup>17</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/> kapittel 5.2 (oppsøkt 7.3.08)

<sup>18</sup> Gr. *filia*.

<sup>19</sup> Nevnt på en av forelesningene i Aristoteles moralpsykologi høsten 2007

erklæres for gode uten innskrenkning (så uforbeholdent de enn ble priset av oldtidens tenkere).” (Kant 1970:9).

Nå er jeg ikke uenig i denne kritikken av 'oldtidens tenkere'. De klassiske dyder kan heller ikke i dag erklæres 'for gode uten innskrenkning'. Men, det kan trolig heller ikke de handlinger som oppfyller Kants kategoriske imperativ. Dette blir diskutert nærmere i kapittel 8 hvor vi skal gå gjennom McNaughtons og Rawlings argumentasjon for tykk intuisjonisme. Derimot kan de begge likevel gi god mening, slik det er argumentert for i kapittel 9.

## **2.9 Konkretisering av problemstilling**

Det synes å være utbredt enighet om at *den dydige person* er å oppfatte som et ideal. Bl.a. som en aktør som er god til å overveie. Det synes likevel å være et åpent spørsmål om dette idealet i dag kan oppfattes som et ideal som en rent faktisk kan finne eksempler på blandt mennesker. Eller om det skal oppfattes som et ideal som skal oppfattes som et kontrafaktisk begrep som det kan være meningsfullt å sammenligne seg selv og andre med, men som ikke kan knyttes til noe fysisk menneske. Dette blir drøftet nærmere i neste kapittel.



### 3 Kritikk av moderne filosofers tolkning av Aristoteles

#### 3.1 Innledning

En av ideene til masteroppgaven kom fra en kritikk Sarah Broadie gir av moderne filosofers forsøk på å tolke Aristoteles. Hun kommer med denne i innledningen til en engelsk oversettelse av Den Nikomakiske Etikk (Aristotle 2002). Her knytter hun kritikken til de viktigste spørsmål innen metaetikken.<sup>20</sup> Her vil det først bli søkt klarlagt hva som ligger i hennes kritikk. Deretter vil det basert på noen sitater fra NE Bok VI.5 vurderes hvordan en mulig misforståelse av Aristoteles kan oppstå. I de neste kapitlene vil noen utvalgte filosofers tolkninger av Aristoteles' etikk bli analysert for bl.a. å se om hennes kritikk rammer noen av disse. Hensikten er bl.a., om mulig, å komme frem til en tolkning av Aristoteles' etikk som ikke rammes av Broadies kritikk.

#### 3.2 Sarah Broadie's kritikk

I avsnittet som beskriver praktisk visdom (wisdom) skriver Broadie at Aristoteles' distinksjon mellom bl.a. streben (desire) og tenkning (thought) som faktorer i en beslutning og mellom karakterdyd og praktisk visdom:

"...have lead many twentieth-century scholars and philosophers to mine the Ethics for insights on a dynasty of problems that has tyrannized moral philosophy in the last 250 years." (Aristotle 2002:51).

Hun går deretter gjennom noen av de metaetiske hovedspørsmål, bl.a. det som skiller mellom kognitivister og non-kognitivister: "Are moral judgements expressions of reason or sentiment?" (Aristotle 2002:51).

Broadie skriver at Aristoteles synes å legge vekt akkurat på distinksjonen som ligger bak disse spørsmålene, men synes ikke å ha noen interesse av å innta en bestemt posisjon som svar.

Dette er en grunn til at hans diskusjoner om praktisk visdom og beslutning ofte virker håpløst (maddingly) uklar (obscure). For hvis vi venter at Aristoteles har en argumentasjonsrekke (line) som vil gi ham en posisjon i spørsmålene ovenfor, og hvis vi ikke ser klart hva poenget hans er, vil vi anta at han er svært kryptisk i måten han uttrykker seg på. Og de anstrengelser som er gjort for å bringe hans tekster den ene vei eller den andre, har uten unntak vært resultatløs (unrewarding).

Broadie skriver at det i virkeligheten bare er en overfladisk (superficial) likhet mellom den moderne polariteten mellom fornuft (reason) og følelser (sentiment) og Aristoteles

---

<sup>20</sup> En god oversikt over disse spørsmålene og hvordan disse skiller mellom ulike posisjoner innen metaetikken, er gitt i innledningskapitlet i (Miller, 2003). Spesielt flytdiagrammet på side 8 er opplysende.

distinksjon. De moderne spørsmålene er om den filosofiske begrunnelse for moralske dommer generelt. Rasjonalistenes svar setter moralske dommer opp mot logiske og matematiske sannheter som antas å være riktig forstått. Sentimentalistene avviser denne modellen og diskuterer om de skal avvise ideen om begrunnelse i etikken fullstendig eller tilby en alternativ modell. Aristoteles er imidlertid uforstyrret av den etiske skeptisismen som nører opp under kravet om en fullstendig (wholesale) begrunnelse for moralske dommer. Hvis han i det hele tenkte over saken, kan han ha tenkt at hvordan vi møter det kravet, vil eller bør ikke bety noe i praksis; det er derfor ikke noen oppgave for praktisk filosofi (practical philosophy).<sup>21</sup>

Broadie skriver at i praksis vet vi at noen mennesker har bedre etisk dømmekraft (ethical judgement) enn andre og det praktiske problemet er å utvikle denne evnen til å felle gode etiske dommer hos dem som vi er ansvarlig for. Det faktum at det krever to klart (manifestly) forskjellige typer opplæring (training) er den eneste (sole) basis for Aristoteles' distinksjon mellom rasjonelle og ikke-rasjonelle elementer i moralske dommer (ethical judgement).

Broadie skriver: "From his perspective ....the distinction is notional as applied to **the actually wise.**" (Aristotle 2002:52)

Broadie skriver at i den moderne debatten om begrunnelser for moralske dommer, diskuterer en dette uavhengig av hvem vi betrakter som '**moralsk vise**' som her tolkes som identisk med begrepet *den dydige person*.

### 3.3 Aristoteles bruk av begrepet 'sant'

Noe av problemet med å tolke Aristoteles, er dette at han ikke er skeptiker og derfor ordlegger seg på en måte hvor han vil stille seg lagelig til for kritikk fra moderne filosofer. Broadie bringer inn begrepet *den dydige person* som målestokk for hva som er sant og ikke sant hos Aristoteles. Som en første tilnærming til problemet blir det nedenfor hentet frem noen sitater fra NE for å se hvordan det kan være mulig å misforstå det Aristoteles skriver. Dvs. hvordan det er mulig å feiltolke Aristoteles hvis en prøver å nærme seg teksten med moderne begreper. I NE BokVI.5 skriver Aristoteles om *den dydige person* ('den kloke'):

"Det synes å være karakteristisk for den kloke at han har evnen til å overveie godt angående det som er godt og tjenlig for ham selv – ikke i en bestemt henseende, som for eksempel det som bidrar til helse eller styrke, men med hensyn til det som bidrar vel i det hele tatt." (1140a26-28)

Det er her ikke noe vanskelig å forestille seg en konkret person som på mange måter kan være et forbilde eller ideal for andre. Enten det er Perikles som Aristoteles bruker eller en Nelson

---

<sup>21</sup> Broadie har en fotnote hvor hun viser til en lignende argumentasjon i Fysikken I.2, 184b27ff.

Mandela eller Mor Theresa som er mer typiske eksempler i dag. En slik påstand reiser trolig heller ikke de store skeptiske spørsmål. Det samme gjelder en påstand som: "...den er klok som har evnen til å overveie." (1140a32)

Om vi nå tar et annet sitat fra det samme avsnittet hvor Aristoteles kommer frem til det jeg oppfatter som en konklusjon på hva klokskap er, stiller det seg etter min mening annerledes:

"...så kan **klokskap hverken være vitenskapelig forståelse eller kunnen**. Den er ikke vitenskapelig forståelse, fordi **det som etterstrebes i handling, kan gjøres annerledes**; den er ikke kunnen, fordi handling og frembringelse er artsforskjellige. Da gjenstår at den er en handlingsorientert holdning som innebærer **et sant begrep om hva som er godt og dårlig for mennesket**. For frembringelse har et mål annet enn seg selv, men det er ikke tilfelle med handling; det å gjøre det godt<sup>22</sup> er selv et mål. Derfor anser vi **Perikles** og hans likemenn for å være kloke, fordi de har evnen til å ta i betraktning hva som er godt for dem selv og menneskene; vi tror at de som ordner med forvaltningen og styrer staten, er som ham." (1140b1-11)

Mitt spørsmål her er om Aristoteles når han bruker uttrykket "**et sant begrep om hva som er godt og dårlig for mennesket**" bruker sannhet på den samme måten som når det brukes i forbindelse med vitenskapelig forståelse? Etter min mening gjør han ikke det. Det fremgår av den første setningen, hvor han nettopp forklarer forskjellen mellom klokskap og vitenskapelig forståelse eller kunnen. Dette betyr at det blir feil hvis en bruker et moderne begrep for sannhet på Aristoteles.

Et spørsmål som gjelder det samme problemet gjelder begrepet '**den kloke**' (som er identisk med *den dydige person*): har Aristoteles ment med setningen "Derfor anser vi Perikles og hans likemenn for å være kloke" ment at bl.a. Perikles **alltid og uten tvil** hadde "**et sant begrep om hva som er godt og dårlig for mennesket**"? Det vil vel nærmest si at Perikles skulle oppfattes som en 'Gud'. Etter min mening, er dette å tolke Aristoteles feil. Uavhengig av Aristoteles utlegning, ville det være feil å mene at Perikles, så sant han var et menneske i 'kjøtt og blod' aldri hadde motforestillinger til hva han skulle gjøre. Hvis han ikke hadde det, behøvde han jo ikke å 'overveie', noe Aristoteles skriver at han var spesielt god til. Det Aristoteles etter mitt syn ville si var at Perikles var et eksempel til etterfølgelse. Perikles var det klokeste menneske Aristoteles kunne tenke seg. Så kan vi beklage at Aristoteles ikke hadde de skeptiske filosofer ved sin side som kunne få han til å presisere at det var dette han mente.

Det alvorlige med dette, er at noen filosofer synes å omtale *den dydige person*:

- På den ene siden som et virkelig levende menneske som vi skal kunne sammenligne oss med

---

<sup>22</sup> Sitatet er sannsynligvis hentet fra Euripides' tapte tragedie *Alkmaion* som også siteres i III 1.

- På den annen side med et menneske som alltid og uten tvil hadde "et sant begrep om hva som er godt og dårlig for mennesket"

Dette betyr at hvis en bruker begrepet *den dydige person* uten å problematisere det og presisere hva som menes, kan det føre til en tvetydighet. Både McDowell og Charles synes å ha elementer av en slik tvetydighet i sine tolkninger. Dette blir undersøkt nærmere i neste kapittel.

## 4 Tvetydighet i McDowells og Charles' bruk av *den dydige person*.

### 4.1 Innledning

I forrige kapittel er det beskrevet hvordan Broadie advarer mot å bruke moderne begreper fra metaetikken ved tolkning av Aristoteles' tekst. Nå nevner ikke Broadie navn på noen bestemte filosofer, men uttrykker det som "many twentieth-century scholars and philosophers" (Aristotle 2002:51). Mitt valg av John McDowell og David Charles skyldes at begge disse synes å ha elementer av en tvetydighet uten å ta tilstrekkelig hensyn til den i sine tolkninger. Men, tvetydigheten fremkommer på ulike måter.

### 4.2 Eksempel på McDowells bruk av *den dydige person*

Hos McDowell synes det mulig å påvise at hans bruk av begrepet *den dydige person* ikke er konsistent innenfor det essayet som blir analysert: *Some Issues in Aristotle's Moral Psychology*. Om dette er en tvetydighet i en større del av hans forfatterskap er ikke vurdert. For McDowell er et viktig punkt å forsvare Aristoteles som partikularist og å avvise bruken av universelle regler i etikken. Dette vil også fremgå av tekstutdragene som er gjengitt nedenfor. McDowell (og Dancy) blir imidlertid imøtegått av McNaughton og Rawling slik det er beskrevet i kapittel 8. Her fokuseres det imidlertid på McDowells bruk av begrepet *den dydige person*.

#### 4.2.1 Analyse av *den dydige person*

De første avsnittene i essayet gjelder forsvar for McDowells partikularisme og avvisning av universelle regler. Først et eksempel på hvordan McDowell avgrenser begrepet *den dydige person*. Her gjelder det et oppgjør med 'the quasi-Humean'<sup>23</sup>:

"... Aristotle can equate practical wisdom both with the perceptual capacity (NE 1142a23-30) and with the true conception of the end (NE 1142b33). It is not just that he credits each of these to the **practically wise person**, as if they might be independent attributes to him; he says of each that it is what practical wisdom is." (McDowell 1998:30)

Allerede her synes det å være en uklarhet i hvordan McDowell beskriver en dydig person (practically wise person). På den ene siden kan det virke som han snakker om en bestemt person eller en gruppe personer ved å omtale han med 'him'. På den annen side kan det synes som han snakker om et rent ideal ved å omtale han med en som har 'the true conception of the

---

<sup>23</sup> Uten at McDowell skriver det, antas det at han med 'the quasi-Humean reading' her sikter til Simon Blackburn og det som av Miller omtales som *quasi-realism* (Miller 2003:7)

end'. Spørsmålet om vi kan vente å finne en konkret person med denne egenskapen, synes å stå åpent.

I McDowell's forklaring av begrepet neuratisk<sup>24</sup> refleksjon, går vi her bare inn i en passasje som gjelder bruken av *den dydige person*. McDowell skriver at det å arbeide seg frem mot et forståelig skjema (scheme) av verdier, som både har et 'fordi' og et 'at' vil være et spørsmål om refleksjon. Det viktigste punktet for McDowell her, vil ikke være å gå utenfor det standpunktet som er oppnådd ved en nedarvet tenkemåte (mode of thought) for så å supplere den med en ekstern validering. Og det er et alternativ som gjør dette og samtidig tar vare på Aristotels' metode:

"...a method of reflection for which the appropriate image ..is Neurath's, of the mariner repairing his ship while afloat." (McDowell 1998:36)

McDowell kommer deretter inn på et problem som berører *den dydige person*:

"There is a temptation to think that Neurathian, or internal, reflection could only be the second best. This belongs with the tendency to be disappointed when Aristotle rests within the **circle** of his own ethic, letting the **virtuous person** be the measure of (say) how one should act. Here the philosophical basis for the kind of reading of Aristotle that I am deploring comes to the surface ; and we can begin to see , at least in outline, how it falsifies him." (McDowell 1998:37)

McDowell skriver at neuratisk refleksjon på et nedarvet verdiskjema (inherited scheme of values) finner sted fra et standpunkt innenfor det skjemaet; skjemaet kan endres stykkevis, men ikke suspendert fullstendig med sikte på å bygge det opp igjen fra grunnen av. Skuffelsen kommer av at de McDowell kritiserer ikke kan oppnå en begrunnet overbevisning med objektiv riktighet om noen tanker i det hele tatt fra noe så betinget som et konseptuelt skjema. Det som er nødvendig er å bryte ut av en spesiell kulturell arv til en uforstyrret kontakt med virkeligheten.

McDowell skriver at dette er en moderne tanke. Han skriver at en slik reaksjon bare er forståelig som en respons til moderne tenkemåter. Han skriver:

" Loss of confidence in internal reflection just as such requires an awareness, not shared by all ages, of the historical contingency of actual modes of thought.<sup>25</sup> " (McDowell 1998:37)

Og den motsatte ideen, den som gjør at vi får kontakt med virkeligheten hvor vi transcenderer vår historisitet, kan synes å være tilgjengelig bare ved en filosofisk feilslutning (philosophical misconception) som er oppnådd gjennom de moderne vitenskaper. En feilslutning som er

---

<sup>24</sup> Neurath Otto (1882 – 1945), østerisk filosof og sosiolog, spilte en avgjørende rolle for utviklingen av den logiske positivismen. ...Han er kjent for å ha sammenlignet vitenskapen med en båt som stadig omarbeides mens den befinner seg til sjøs, og der deler må byttes ut enkeltvis (Store Norske Leksikon 2006, Bind 11, s.58)

<sup>25</sup> Ancient ethical scepticism, vividly represented in, e.g., Plato's *Gorgias*, was not like this.

delvis motivert av det moderne tapet av tillit. Vi bør være skeptisk til vår tendens til å anta at genuin objektivitet vil kreve mer enn neuratisk refleksjon. En av fordelene med å studere en stor filosof fra en fremmed ("alien") tidsalder er at det kan hjelpe oss til å se at vi "do not have to swim with the currents of our own time" (McDowell 1998:38)

McDowell avslutter dette avsnittet med å skrive at det ville være anakronistisk å foreslå at det neuratiske bildet passer inn i Aristoteles refleksjon mot "the because". Bildet er skikket for uttrykkelig å avvise lengselen etter et eksternt standpunkt. Hensikten er å uttrykke en filosofisk holdning (philosophically knowledge stance) som er så nær som mulig vi kan komme, med vår ugjenkallelige uskyldshet, til Aristoteles' syn (outlook).

Et viktig punkt her er at McDowell synes å mene at henvisningen til *den dydige person* er nok som en begrunnelse for å bruke Aristoteles etikk som grunnlag for sin egen filosofi.

McDowell skriver om moralpsykologi og avviser anklagen om at Aristoteles etikk 'hviler på en sirkelslutning' når han henviser til *den dydige person*. Problemet synes imidlertid å være at så lenge McDowell diskuterer moralpsykologi har han ikke behov for å gi noen ytterligere begrunnelse for sin bruk av begrepet. Men, når vi går over til moralfilosofi og spør etter en normativ etisk teori, slik det gjøres i denne masteroppgaven, kommer vi ikke unna å gi et mer presist svar på hva vi mener med *den dydige person*. Og så lenge begrepet er tvetydig er et slikt svar åpent.

For mer konkret å identifisere tvetydigheten hos McDowell går vi inn i en passasje hvor han har diskutert en lesning av Aristoteles som er en reaksjon (recoil) på den kvasi-humeanske lesningen hvor den intellektuelle dyden er underordnet en over-intellektuell motiverende orientering. Han har også sett på en underordning i motsatt retning:

"On this view it is an exercise of the intellect that determines a **fully virtuous person**'s motivational orientation" (McDowell 1998:38)

McDowell bringer her inn uttrykket "fully virtuous person". Om han med dette mener noe annet enn der han tidligere har brukt "virtuous person" er uklart. Men, det er nærliggende å oppfatte det slik at han tenker seg en gradering, uten å beskrive mer i detalj hvordan han tenker seg denne graderingen.

Han gir så en beskrivelse hvor *den dydige person* synes å være et rent ideal:

"The "virtues of character" whose origin in habituation Aristotle describes in NE book 2 are non-intellectual motivational propensities whose ultimate role in the psychological organization of a **fully virtuous agent** is to make him receptive to the independent dictates of the practical intellect. In NE 6.13 it turns out that those states are not virtues of character in the strict sense. A virtue of character strictly so called is a **harmonious composite of intellectual and non-intellectual elements**; the non-intellectual element ensures the agent's

obedience to requirements set by pursuit of an end whose content is autonomously fixed by the intellectual element.<sup>26</sup>” (McDowell 1998:39)

Senere skriver han at med sin tolkning betyr det ikke at praktisk visdom utsteder ordrer, hvor innholdet er bestemt av dens egen uavhengige virksomhet (operation), til motiverende tilbøyeligheter som er blitt formet separat:

”A virtue of character, strictly so called, involves a harmony of intellect and motivation that is more intimate than that. **Practical wisdom is the properly moulded state of the motivational propensities, in a reflectively adjusted form;** the sense in which it is a state of the intellect does not interfere with its also being a state of the desiderative element.” (McDowell 1998:40)<sup>27</sup>

#### 4.2.2 Tvetydigheten hos McDowell

I sin beskrivelse er Aristoteles nøye med å beskrive forskjellen mellom *den dydige person* og og andre personer som mangler den fullkomne dyd. Dette er hovedemnet i NE Bok VII. Akrasia er i den norske oversettelsen betegnet karaktersvakhet. Men den engelske oversettelsen bruker ”incontinence” som kan oversettes med ’mangel på selvkontroll’ noe som synes å være en bedre oversettelse. Enkrasia er i den norske oversettelsen betegnet karakterstyrke. I den engelske oversettelsen er den betegnet ’continence’ som kan oversettes med ’selvkontroll’. Da personer som karakteriseres karaktersvake og karaktersterke av Aristoteles begge vurderes å være på et ’lavere’ (mitt uttrykk) nivå enn *den dydige person*, behandles disse parallelt av McDowell. De prinsipielle problemene vi ønsker å studere her, gjelder begge disse.

McDowell synes å gi en god beskrivelse av denne forskjellen, men hans løsning synes å føre til en tvetydighet. McDowell definerer praktisk visdom med evnen (capacity) til å skjelne hvilke av de potensielle handlings-inviterende (action-inviting) egenskaper (features) i en situasjon er de som skal tillates å engasjere en dydig person å foranledige (induce) en handling. Han tar så for seg en situasjon hvor personen med selvkontroll og mangel på selvkontroll vil oppfatte situasjonen på en annen måte enn den dydige: en situasjon hvor det er snakk om å avstå fra en tilgjengelig, men overdreven (excessive) kroppslig nytelse. Av sammenhengen synes det som McDowell tenker på en situasjon hvor en f.eks. skal avstå fra et femte kakestykke i et selskap. Han skriver:

”But on this occasion what matters about the situation, as the **practically wise person** correctly sees it, is not the opportunity for pleasure but, say, the fact that this would be his fifth doughnut at one sitting. The **practically wise person** registers, but counts as irrelevant to the question what to do, an instance of a kind of

---

<sup>26</sup> For an especially clear exposition of an account these lines, see Cooper, “Some Remarks on Aristotle’s Moral Psychology”.

<sup>27</sup> McDowell har her en lang fotnote hvor han diskuterer påstander Cooper har i essayet “Some Remarks on Aristotle’s Moral Psychology” som avviker fra de McDowell har.



consideration (that pleasure is available) that does bear on that question in other circumstances. His counting it as irrelevant shows in his being unmoved by it, by contrast with the merely continent person (the *enkrates*), who has to overcome temptation in order to get himself to do the right thing (see NE 1151b34-1152a3).” (McDowell 1998:46-47) <sup>28</sup>

McDowell skriver om moralpsykologi og synes å være opptatt av å få Aristoteles’ beskrivelse til å stemme med fenomener det er mulig å finne hos virkelige mennesker. Hans løsning på problemet synes å fremgå av følgende passasje hvor han sammenligner karakterstyrke og karaktersvakhet med den perfekte dyd eller ’fullt ut flyvedyktig praktisk visdom’ (full fledged practical wisdom):

”The match with the practical thinking of a practically wise person has to be imperfect. In the operation of full fledged practical wisdom, **the agent singles out just the right one of the potentially action-inviting features of a predicament**, in such a way that **all his motivational energy is concentrated into the concern to which that feature appeals**” (McDowell 1998:47)

Konsentrerer vi oss nå om to deler av denne setningen, synes en presisering av det McDowell skriver her å være:

- the agent **always** singles out just the right one of the potentially action-inviting features of a predicament
- all his motivational energy is **always** concentrated into the concern to which that feature appeals

Dette synes å være en riktig gjengivelse av det Aristoteles skriver. Men, spørsmålet er om en med denne beskrivelsen lenger snakker om et virkelig menneske. Etter mitt skjønn gjør en ikke det. Det er vanskelig å forestille seg et levende menneske som **alltid** ser de riktige ”action-inviting features” i en handlingssituasjon. McDowells forslag til løsning på problemet synes å fremgå av fortsettelsen av passasjen ovenfor. Han er her inne i beskrivelsen av **det perfekte dydige menneske**:

”He has no errant impulses that might threaten to lead him astray (på villspor), so he would be at best continent even if he managed not to be sidetracked. The closest we can get to this , **while allowing errant impulses to arise**, is a **flawed approximation** to the special perceptual capacity that is practical wisdom – something capable of yielding a similar selection of what matters about the situation, but without singleness of motivational focus on that feature of the situation that practical wisdom would achieve. I believe we can find an idea on these lines in NE 7.3.” (McDowell 1998:47)

Dette synes å være en riktig gjengivelse av Aristoteles tekst, men McDowell tar dermed også med seg den tvetydighet som finnes i denne, dvs. lest med våre ’desillusjonerte’ øyne. McDowell viser til NE VII.3 for å illustrere sitt eget poeng. Et sitat herfra synes å være interessant i vår sammenheng:

---

<sup>28</sup> ’Count as irrelevant’ antas å være en form av det fenomenet som kalles ’silencing’ (min kommentar)

”Det at de kan ytre ord som uttrykker viten, beviser ingenting, for også de som er i følelsenes vold, fremsier bevis og dikt av Empedokles, og de som har begynt å lære, vever sammen ord, men vet enda ingenting. For man må vokse sammen med det, og det tar tid.” (1147a18-21)

Min tolkning av dette er at det å bli dydig ikke er uoppnåelig for vanlige mennesker, men det tar tid. Det kan synes som McDowell i det meste av teksten bruker begrepet *den dydige person* uten å problematisere det. Det vil si at han gjør inntrykk av at han skriver om en gruppe fysiske personer som han betegner som dydige. Dette betyr videre at han bruker det på samme måte som Aristoteles uten å gå nærmere inn på hva som ligger i begrepet. Men, så kommer han med en kommentar som synes å sette spørsmålstegn ved denne forutsetningen (del av sitat ovenfra):

“The closest we can get to this, **while allowing errant impulses to arise**, is a **flawed approximation to the special perceptual capacity that is practical wisdom ..**” (McDowell 1998:47)

Hvis McDowell her mener at vi i lever i en verden hvor det kan oppstå feilimpulser (errant impulses) i alle mennesker, snakker vi ikke lenger om **’perfekt dydige mennesker’**. Men, da oppstår en tvetydighet når han tidligere har gitt inntrykk av at mennesker kan bli dydige gjennom en god oppdragelse. Mener McDowell at det finnes noen **’perfekt dydige mennesker’** og i tilfelle, hvem er det? Det synes som om spørsmålet blir stående åpent.

#### 4.2.3 Alternative forslag

En alternativ formulering til den McDowell gir ovenfor vil være:

- the agent, **more than most other people**, singles out just the right one of the potentially action-inviting features of a predicament
- all his motivational energy is, **more than most other people**, concentrated into the concern to which that feature appeals

Denne formuleringen åpner for at folk som Perikles, Mor Teresa eller Nelson Mandela trolig vil kunne aksepteres av mange som dydige. Det synes som det er dette Aristoteles har ment. Det stemmer også med at hans vanlige metode var først å studere **’aksepterte oppfatninger’** (*endoxa*) for så å trekke sine slutninger. På hans tid ville trolig mange akseptere at Perikles var dydig. Aristoteles forsøkte å sette likhetstegn mellom beskrivelsen av en konkret fysisk dydig person, Perikles, og en beskrivelse av hvilke karaktertrekk en ideelt dydig person har. Det er når vi sammenstiller disse at vi synes å få en tvetydighet.

Selv synes jeg en enda svakere formulering er bedre:

- the agent, **more than most other people I know**, singles out just the right one of the potentially action-inviting features of a predicament

- all his motivational energy is, **more than most other people I know**, concentrated into the concern to which that feature appeals

I denne formuleringen vil også f.eks. en bestefar kunne regnes som dydig, noe som stemmer bedre med mine egne intuisjoner.

### 4.3 Eksempel på Charles' bruk av *den dydige person*

#### 4.3.1 Innledning

Analysen av Charles' bruk av begrepet *den dydige person* er basert på essayet *Aristotle and modern realism* (Charles 1995). Hos Charles, som hos McDowell, synes bruk av begrepet *den dydige person* å resultere i en tilsynelatende tvetydighet.

#### 4.3.2 Analyse av *den dydige person*

David Charles skriver bl.a.: "The idea of a realist mid-position between Platonism and Protagoreanism is an attractive one" (Charles 1995:137). Med Protagoreanism mener Charles "the thought that man is the measure of all things" (Charles 1995:136) mens han med Platonism mener "the ideal we have of aiming to make our thoughts and actions conform to what is good" (Charles 1995:136). Charles mener at en mellomposisjon mellom disse er den riktige og at Aristoteles representerer en slik posisjon. Selv synes jeg denne problemstillingen er interessant fordi det synes som Aristoteles prøver å forene noen av ideene til Platon med de begrensninger det medfører å være et levende menneske.

Charles begynner sitt essay med å sitere følgende fra NE Bok X.5:

"Men i alle disse ting antas det å forholde seg slik som det forekommer den gode. Hvis dette er riktig, som det later til, og dyden og den gode som sådan er målestokken for enhver ting, så må også *det* være nytelser som forekommer ham å være det, og de ting gi nytelse som han gleder seg over." (1176a16-19)

Han sier at dette ikke er noe isolert tilfelle og viser også til følgende sitat fra Bok III.4:

"What appears (good) to the good person is truly good ... for the good person discriminates each thing correctly and the truth in each matter appears to him ... as the canon and measure of these things (1111a25-33)." (Charles 1995:135)

Charles bruker disse sitatene som premiss for å definere en bikondisjonal:

"In these passages, it appears that Aristotle holds both that the good discern what is good correctly and that they are the measure of what is good. And taken together encourages the view that he holds the following claim:



a is good <---> a seems good to the good

" (Charles 1995:135)

Charles skriver så at denne bikondisjonalen kan forstås på forskjellige måter. En er å begynne med venstre side (LHS) og forutsette en regel for hva som er godt uten referanse til høyresiden (RHS).

Han skriver:

”Thus, ”goodness” might be the name of a simple non-natural property understood in a way independent of our moral practices of approval and disapproval (as suggested by Moore or, in certain moods, Plato) which is, as a matter of fact, seen by the good person” (Charles 1995:135-136)

Motsatt kunne en starte med høyresiden og lage en teori for “what is good from what seems good to the good”. Charles skriver:

”But this starting point, while it accommodates the thought that man is the measure of all things in (what I shall call) a Protagorean fashion, does less justice to the idea of the good person as one who sees what is good.<sup>29</sup> Equally, it fails to make proper sense of the ideal we have of aiming to make our thoughts and actions conform to what is good.” (Charles 1995:136)

Charles skriver så at det er generellt akseptert at Aristoteles ønsker å avvise både den platonske og den protagoreiske lesningen av bikondisjonalen. Han beskriver så hvordan Aristoteles syn skal forstås og at dette gir en attraktiv struktur på NE i seg selv:

”Its starting point is wellbeing, characterized as a life of excellent activity (I.7, 1098a16-18)? What is excellent activity? Activity chosen by the practically wise (II.6, 1106b36ff.) But who are the practically wise? Those who deliberate successfully towards wellbeing (VI.5, 1140a25-28). Thus the good life is it appears, characterized in terms of activity chosen by the practically wise, and they in turn, are characterized as those who see what is good.”(Charles 1995:137)

Charles skriver at dette sitatet kan synes sirkulært og lite informativt (uninformative), men er uenig i dette. Han skriver:

”He takes it to show only that there is no external viewpoint from which to assess the comparative merits of wellbeing<sup>30</sup> (thus connected with virtue and practical wisdom) with the type of wellbeing favoured by the self-indulgent.”(Charles 1995:137)

Han skriver at “The idea of a realist mid-position between Platonism and Protagoreanism is an attractive one” (Charles 1995:137). Men han skriver “The precise characterization of this mid-position in both the general and the moral cases is a matter of considerable delicacy.” (Charles 1995:138). Han skriver at for klarhetens skyld vil han være eksplisitt på mange punkter hvor den mer forsiktige ville velge å tie stille (remain silent). Han går så gjennom en forholdsvis omfattende utredning som ikke tas med her. Her konsenteres oppmerksomheten

---

<sup>29</sup>There is considerable debate as to whether Protagoras himself was in this sense a “Protagorean.” In this passage I will be focusing only on the Protagoras “of legend”

<sup>30</sup> In particular, there can be no conception of human function or human nature specified independently of the views of the practically wise, and no set of morally neutral desires whose satisfaction constitutes wellbeing for us.

om gjengivelsen av et avsnitt som synes å vise kontrasten mellom Charles' måte å tolke Aristoteles' begrep *den dydige person* på og den som her påstås (i kapittel 6) å være den riktige. Under overskriften "Was Aristotle a modern realist?..." skriver han:

"I shall begin my investigation with the view of moral psychology advanced by my MMR<sup>31</sup>. In the view under consideration, Aristotle's courageous person emerges in the light of moral holism ...as a **military saint**: one who feels no fear because he realizes that even death in the context of battle for a worthwhile cause is not a *moral* harm (given his notion of the moral)" (Charles 1995:143)

Charles skriver at det tilsynelatende er en konflikt i måten Aristoteles skriver om dette emnet på. Noen ganger skriver han som om den modige føler frykt og smerte:

"(1) 1115b10-13: "The courageous person is as undoubted as a human can be. On the one hand, he will fear such things, but as he ought and for the sake of reason he will remain"

(2) 1117b7-11: "Death and wounds will be painful to the courageous person and unwelcome, but he will remain ... Indeed the more virtue he has, the more he will feel pain at the prospect of death."(Charles 1995:143)

Andre ganger mener Charles at Aristoteles foreslår et annet reaksjonsmønster:

"(3) 1115a32-33: "The courageous person is fearless in the presence of a brave death."

(4) 1117a17-19: "It is the mark of a brave person to be fearless, i.e. unmoved in unforeseen dangers." (Charles 1995:143-144)

Charles skriver at det andre settet med passasjer synes å kreve at det modige menneske ikke føler noen frykt, mens den første (i det minste) tillater det å føle frykt. Men, Charles kommer til at dette "fortunately" bare er tilsynelatende. Bl.a. viser han til 1117a17ff. hvor Aristoteles presiserer (qualifies) fryktløs med 'ikke vettskremt' (unterrified) som Charles mener ikke betyr 'uten enhver frykt', men uforferdet eller ubeveget av frykt:

"Aristotle qualifies fearless by "unterrified" – which suggests that "fearless" means not "without any fear at all" but "undaunted or unmoved by fear" (Charles 1995:144)

#### 4.3.3 Tvetydighet hos Charles.

Her er jeg uenig med Charles. Den tilsynelatende tvetydigheten kommer etter min mening av at Aristoteles i sin tekst prøver i et begrep å dekke noe som vi naturlig vil uttrykke i to:

- En **ideelt dydig person** som aldri føler frykt (kanskje han her har hatt Platons idelære i tankene)
- En **fysisk dydig person** som opplever frykt men ved stor grad av dydighet (bl.a mot, besindighet og rettferdighet) klarer å overvinne sin frykt (kanskje fordi Aristoteles har observert krigere i kamp og selv sett at de opplever frykt)

---

<sup>31</sup> Min fotnote: MMR er Charles' forkortelse for Modern Moral Realism.

Det er fordi Charles, som Aristoteles, prøver å dekke disse to begrepene i ett at han får en tilsynelatende tvetydighet som han prøver å bortforklare på en, etter min mening, ikke overbevisende måte.

#### **4.4 Oppsummering**

På ulike måter synes både McDowell og Charles i de eksemplene som er beskrevet å tolke NE slik at det resulterer i en tvetydighet. I kapittel 6 foreslås en dualistisk tolkning av begrepet den dydige person. Påstanden er at dette vil gi en tolkning som er nærmere det som var Aristoteles' intensjon.

## 5 Bernard Williams

### 5.1 Innledning

Analysen av Williams' bruk av begrepet *den dydige person* er basert på tre kilder:

- Boka *Ethics and the limits of philosophy* fra 1985
- *Replies* i *World, Mind, and Ethics* fra 1995
- Essayet *Acting as the Virtuous Person Acts* fra 1995

Mens McDowell og Charles ønsker å bygge videre på Aristoteles' etikk kommer derimot Williams til at Aristoteles' bruk av begrepet *den dydige person* er inkonsistent og avviser Aristoteles' etikk som grunnlag for sin egen. Da Williams' analyse likevel synes å være den som vil være minst sårbar for kritikk også med en annen tolkning av begrepet *den dydige person*, er det valgt å legge forholdsvis stor vekt på denne. Korsgaard mener at en konsekvens av bl.a. Williams' ståsted er Kants moralfilosofi. Dette er også en grunn til å analysere Williams tolkning grundig.

Det siste essayet ble skrevet i 1995, men er her hentet fra essaysamlingen *The Sense of the Past* (Williams 2006), som ble utgitt tre år etter at Williams døde. Denne er redigert og har en innledning av Myles Burnyeat. I denne innledningen skriver Burnyeat bl.a.:

"Bernard regarded Plato as the greatest philosopher of all times. His admiration and, I would like to say, love come through on every page of *Plato: The Invention of Philosophy* (chap. 10). For Aristotle, by contrast, whose philosophy has reached us solely in the form of treatises (because his published dialogues, much admired in antiquity, are lost), he professed dislike. Chapters 11-14 show that this dislike did not stop him taking Aristotle seriously and writing well about him" (Williams 2006:xxii)

Dette bekrefter at Williams har en mer negativ generell holdning til Aristoteles enn McDowell og Charles.

### 5.2 Analyse av *Ethics and the limits of philosophy*

De fire første kapitlene av sin bok, bruker Williams på antikken; i første rekke på Aristoteles. En begrunnelse for dette gir han i forordet. Her gir Williams uttrykk for at han er skeptisk til mye av den moderne moralfilosofi. Samtidig mener han noen av antikkens tanker, sterkt modifisert, kan bidra til å løse etikkens problemer. Williams åpner det første kapittelet med:

"It is not a trivial question, Socrates said: what we are talking about is **how one should live**. Or so Plato reports him, in one of the first books written about this subject.<sup>32</sup>" (Williams 1985:1)

---

<sup>32</sup> "Plato, Republic, 352D."

Williams skriver at Platon mente at filosofien ville kunne svare på spørsmålet. På samme måte som Sokrates, mente han at en kunne dirigere sitt liv gjennom en forståelse som var filosofisk, dvs. generell, abstrakt og rasjonell og opptatt av "different kind of inquiry".

Williams skriver:

"The aims of moral philosophy, and any hopes it may have of being worth serious attention, are bound up with the faith of Socrates' question, even if it is not true that philosophy itself, can reasonably hope to answer it" (Williams 1985:1)

Williams skriver at det ville være en alvorlig ting om filosofien kunne svare på spørsmålet. Det er vanskelig å se hvordan dette skal kunne gjøres, hvis ikke "as Socrates believed, the answer were one that the reader would recognize as **one he might have given himself**" (Williams 1985:2).

Men, i løpet av en generasjon hadde Platon knyttet spørsmålet til vanskelige matematiske spørsmål og i løpet av to generasjoner var det skrevet avhandlinger om emnet, spesielt Aristoteles' Etikk, som Williams mener fortsatt er en av de mest opplysende. Williams skriver at noen filosofer nå ønsker å gå tilbake til Sokrates' posisjon og starte på nytt. Han selv vil prøve på det, samtidig som han vil ta hensyn til meninger fra senere filosofer.

Poenget med setningen "as Socrates believed, the answer were one that the reader would recognize as one he might have given himself" (Williams 1985:2) synes Williams å bruke når han i sitt kapittel 3 spesielt analyserer Aristoteles' etikk. I svaret på en anklage om at Aristoteles' etikk innebærer egoisme, skriver Williams:

"But the Socratic question brings in another idea. It involves the agents *thinking about* these dispositions themselves and relating them to a life of well-being. Even if the dispositions are not themselves directed towards the self, it is still his own well-being that the agent in Socratic reflection will be considering. Egoism seems to be back again." (Williams 1985:50)

Williams synes nå å finne en forklaring på dette ved at Aristoteles' aktør nettopp er en som har fått den nødvendige opplæring og dermed allerede er dydig. Williams skriver:

"The answer to this problem lies in the vital fact that the Aristotelian account puts the substantive ethical dispositions into the content of the self. I am, at the time of mature reflection, what I have become, and my reflection, even if it is about my dispositions, must at the same time be expressive of them. I think of ethical and other goods from an ethical point of view that I have already aquired and that is part of what I am." (Williams 1985:51)

Dette synes å være en tolkning som stemmer med det Broadie skriver, at Aristoteles dydige aktør er en som har fått riktig oppdragelse og er klok. Men, Williams går også inn i problemene som en slik tolkning reiser. Williams skiller mellom et indre og et ytre 'point of view'. Han skriver:



”...if he is to conduct any reflection in which he stands back from his own dispositions, it is important whether there is anything in the view of things he takes from the outside that conflicts with the view of things he takes from the inside. **For Aristotle, the virtuous agent would find no such conflict.**” (Williams 1985:51-52)

Williams understreker dette ved å skrive:

”Aristotle’s theory means that when the agent reflects, even from the outside, on all his needs and capacities, he will find no conflict with his ethical dispositions.” (Williams 1985:51-52)

Så er det Williams, i motsetning til McDowell, synes å bruke sin moderne skeptisisme til å avvise Aristoteles’ løsning:

”Here we meet again the many modern doubts that weaken this account. Our present understanding gives us no reason to expect that ethical dispositions can be fully harmonized with other cultural and personal aspirations that have as good a claim to represent human development.” (Williams 1985:52)

Williams avslutter dette kapittelet om Aristoteles og dermed beskrivelsen av antikkens filosofi med:

”...in its general outline the description of the ethical self we have recovered from the ancient writers is correct. At the same time, we must admit that **the Aristotelian assumptions which fitted together the agent’s perspective and the outside view have collapsed.**” (Williams 1985:52-53)

Williams gir dermed opp Aristoteles som et grunnlag for sin egen etikk og går over til å ”...find an Archimedian point without using Aristotlian assumptions” (Williams, 1985:53).

Dette synes å bety at Williams mener at Aristoteles’ etikk kollapser fordi Aristoteles ikke skiller mellom et 3. persons og et 1. persons perspektiv. Dvs. at Aristoteles forutsetter at disse er like for den dydige aktør. Og da Williams mener dette ikke er holdbart, lar Aristoteles’ etikk seg ikke forsvare. Som beskrevet tidligere velger McDowell en annen strategi. Ved å modifisere Aristotles’ dydige person til en ’tilnærming’ (approximation) som kan oppleve konflikter, hvor denne identiteten mellom et 3. persons og et 1. persons perspektiv ikke er absolutt, finner han å kunne bruke Aristoteles etikk som grunnlag for sin moralpsykologi.

### **5.3 Analyse av *Replies* i World, Mind, and Ethics**

#### **5.3.1 Innledning**

Dette avsnittet tar utgangspunkt i Williams svar på en rekke filosofers kommentarer til hans etikk. I avsnittet *Internal and External reasons* (Williams 1995:186) tar han først et oppgjør med John McDowells kritikk av Williams. Oppmerksomheten konsentreres her om den delen av avsnittet som gjelder *den dydige person*. McDowells argumentasjon tas ikke med på annen måte enn slik den blir utlagt av Williams.

### 5.3.2 Williams' argumentasjon til forsvar for internalisme

Williams gjengir det sentrale i McDowell's ide ved å stille opp to påstander. Det første benevner Williams "'internalism' about practical reason":

"...if B can say truly of A that A has a reason to Ø, then ... there must be a sound deliberative route to Ø-ing which starts from A's existing motivations." (Williams 1995:186)

Williams skriver at det følger fra dette at hva en aktør har en grunn til å gjøre vil være en funksjon av hans 'S', dvs. hans eksisterende sett av motivasjonelle tilstander.

Alternativt,

"Ø-ing will have to be an action that an agent could rationally decide to do as a result of deliberation whatever his S might be." (Williams 1995:187)

Williams skriver at McDowell er enig med han at det siste alternativet ikke er attraktivt. Men, det første vil McDowell heller ikke vil akseptere. McDowell ønsker å skape rom for en "'intelligible 'external' reason for action". Det betyr å gi mening til:

"'A has a reason to Ø' that does not necessarily ground Ø-ing in A's existing S."<sup>33</sup> (Williams 1995:187)

Williams skriver at McDowell's strategi er å sette spørsmålstegn ved en forutsetning som han mener ligger bak de to alternativene. Forutsetningen er at en 'external reasons theorist' må ha et bestemt syn på hvordan en person A kommer fra en tilstand hvor A ikke er motivert av en antatt grunn til at han er motivert av den. Forutsetningen er at en 'external reasons theorist' må se denne overgangen å være et resultat av *korrekt overveielse* (*correct deliberation*). Det er denne forutsetning McDowell mener (ifølge Williams) tillater Williams til å tvinge frem et valg mellom de to alternativene: mellom en overveielse som er en funksjon av A's eksisterende S, og en overveielse som vil komme til den ønskede konklusjon uansett hva A's S kan være. Men, hvis en 'external reasons theorist' ikke behøver å forutsette at en aktør kommer til den riktige konklusjonen ved en overveielse, så kan ikke Williams tvinge frem dette valget. Williams prøver å avklare hvor det han oppfatter som en misforståelse av seg selv ligger. Han setter opp to påstander:

"(R) A has a reason to Ø.

(D) If A **deliberated correctly**, he would be motivated to Ø." (Williams 1995:187)

Han skriver at McDowell er enig i at å mene (believe) (R) kan i en betydning (is in some sense) være å mene (D). Av dette synes det å følge at, hvis noen, for eksempel A, presenteres

---

<sup>33</sup> Williams har her en forholdsvis lang fotnote hvor han indikerer at Kant kanskje ikke er eksternalist, slik bl.a. Hollies hevder i et av essayene.

for påstanden (R), må han forstå det som at den påstår (omtrent) (D). Dette oppfattes slik at Williams mener at hvis en person A har en grunn til f.eks. å besøke sin mor, så er han kommet frem til dette fordi han har overveiet riktig da han kom frem til en slik beslutning. Men, Williams skriver at han ikke ville si at A måtte (would have to come) komme frem til påstanden (D) gjennom overveielse.

Williams skriver:

”If A were to deliberate in the manner that the commentator regards as correct, he would arrive at a conclusion which he himself could express as a first-personal version of (R).” (Williams 1995:188)<sup>34</sup>

Williams skriver at på denne måten er (R) noe som kan være, og hvis alt har gått riktig for seg, vil være kommet frem til ved overveielse. Han skriver at dette viser at, på tross av den nære forbindelsen mellom (R) og (D), kan de ikke være ekvivalente. Hvis de var det, ville en komme frem til (D), i første persons form, ved korrekt overveielse. Williams argument (som han kommer til) bruker (involve) en forbindelse mellom (R) og (D), og den bruker også ideen om at A kommer i første-persons form av (R) ved overveielse, men han tror ikke at den avhenger av (relies on) den forutsetning som McDowell setter spørsmålstegn ved.

Williams skriver:

”My argument can be best approached through the converse question: can every occurrence of (D) be replaced by (R)? Given a reasonable construction of the hypothetical itself,<sup>35</sup> the internalist can give an account of (D) in which it may be replaced by (R). This is because he can impose, as he supposes, some constraints on what counts as ‘deliberating correctly’” (Williams 1995:188)

Williams skriver at det er internalistens ide at det er noen prosesser som vil være gyldige (will count) og andre som ikke vil, når en gjennom overveielse kommer fra ens eksisterende motivasjonssett S til å gjennomføre prosjektet Ø (project of Ø-ing). Gitt dette kan internalisten gi en begrenset mening til (D), en som han hevder, ’matcher’ med (R). Men, dette betyr ikke, som McDowells innvending innebærer (objection suggests), at aktøren skulle være i stand til i virkeligheten å styre den relevante overveielser. Kanskje et ubevisst hinder (unconscious obstacle), for eksempel, måtte ryddes av veien før han kunne komme frem til motivasjonen til å Ø.

### ***Den dydige person.***

Williams kommer nå inn på det som berører *den dydige person* direkte.

---

<sup>34</sup>’The commentator’ her oppfattes slik at Williams sikter til McDowell.

<sup>35</sup> In particular to exclude boring counter-examples in which the motivation to Ø is merely a causal consequence of the activity of deliberating.

Han spør hvordan dette ser ut for en eksternalist? Han vil være enig i at det er en nær forbindelse mellom (R) og (D), og siden han ikke ønsker internalistens syn på (R), ønsker han de heller ikke på (D). Da ser det ut til å være at (D) – påstanden om at hvis A overveiet riktig, ville han være motivert til å Ø – betyr bare dette:

”(C) if A were a **correct deliberator**, A would be motivated in these circumstances to Ø, where ‘a correct deliberator’ means someone who deliberates as a well-informed and well-disposed person would deliberate: and, in McDowell’s account, this seems to be someone like **Aristotle’s *phronimos***, or, as McDowell puts it, someone who has been properly brought up.” (Williams 1995:189)

Han skriver, noe som oppfattes som en hypotese, at vi tar det for gitt at det er kjent, mer eller mindre, hva ”*phronimos*” ville være motivert til å gjøre i visse omstendigheter og at det alt i alt er en god ting å være en ”*phronimos*”. Det betyr at vi kan vite slike ting som:

”(G) A correct deliberator (i.e. a *phronimos*) would be motivated in these circumstances to Ø.” (Williams 1995:189)

Han skriver at i kraft av det den ’external reasons theorist’ har kommet med så langt (has given us so far), (C) får sitt innhold fra (G). C sier bare G med referanse til A. Det ser ut som (G) kan tilskrives (applied) en hvilken som helst person (to anybody). Gitt (G) får påstanden formen:

”If x were a correct deliberator, x would be motivated in these circumstances to Ø” (Williams 1995:189)

Påstanden vil gjelde for enhver x. Det følger fra dette at (R) ikke påstår noe bestemt om A i det hele tatt. Dette betyr at ifølge en eksternalist, knytter ikke påstander av typen (R) handlinger til personer, men typer av handling til typer av omstendigheter. Og disse er mest avslørende (revealingly) uttrykt på formen ”in circumstances X, there is a reason to Ø” (Williams 1995:190). Dette berører Kant og Hare og Williams skriver:

”This last formula does not have to be taken in a formalistic or rule-based spirit. This formula is perhaps most familiarly invoked in connection with Kantian or prescriptivist moral theories, but it is not essentially tied to such theories. On the contrary, the externalist account I am considering gives an explanation of such formula not in terms of rules and principles, but in terms of what a *phronimos* would do. But the *phronimos* is **an ideal type**, and the fact that he is invoked does not make the formula any less impersonal, relative to particular agents. On this account, (R) invokes the person A, but none of its content is distinctively about A.” (Williams 1995:190).

Williams skriver at dette straks reiser et problem som er like mye etisk som det er analytisk. Hvis (R) får sitt innhold fra (C) og (C) får sitt innhold fra (G), så betyr det at det A har en grunn til å gjøre, er det ”*phronimos*” ville ha en grunn til å gjøre i de omstendighetene. Men, en ting A bør ta i betraktning, hvis han er voksen og har noe fornuft, er måtene han mangler å være en ”*phronimos*” på. Williams skriver:

"Aristotle's *phronimos* (to stay with that model) was, for instance, supposed to display temperance, a moderate equilibrium of the passions, which did not even require the emergency semi-virtue of self-control. But, if I know that I fall short of temperance and I am unreliable even with some kinds of self-control, I shall have good reason not to do something that a temperate person could properly and safely do. The homiletic tradition, not only within Christianity, is full of sensible warnings against moral weight-lifting." (Williams 1995:190).

Williams skriver at det ikke vil være bra å prøve å løse denne vanskeligheten, dvs. å presse det gode inn i det riktige gjennom 'the tubes of imperfection', ved å legge alle A's begrensninger inn i beskrivelsen (account) av omstendighetene. Hvis omstendighetene delvis er definert i form av aktørens etiske ufullkommenhet (imperfection), da kan ikke "*phronimos*" være i de omstendighetene, og (G) ville ikke passe i det hele tatt. Vi må (shall have to) heller modifisere tolkningen (the interpretation) av (C) vekk fra (G) og i retning av å forlike (accomodate) den nærmere (more closely) til A's virkelige natur. Spørsmålet blir så hvordan vi kan gjøre dette uten å ende opp med internalisme. Etter en diskusjon av dette spørsmålet konkluderer Williams dette avsnittet med:

"I confess, though, that nothing yet has persuaded me to give up the opinion that internalism in some form is the only view that plausibly represent a statement about A's reasons as a distinctive kind of statement about, distinctively, A." (Williams 1995:190).

### 5.3.3 Refleksjoner rundt Williams påstander

Williams argumentasjon her virker overbevisende. Det at en person med visse personlighetsforstyrrelser, skulle handle slik en tenkt perfekt person uten noen personlighetsforstyrrelser skulle handle, synes som et håpløst prosjekt. Det er som å tvinge gjennom en handlingsregel som forutsetter at personen er en annen (idealisert) person enn vedkommende faktisk er. Ellers er det interessant at Williams i det tredje siste sitatet skriver: "...*phronimos* is an ideal type...". Dette kan bety at Williams mener at *den dydige person* må oppfattes som et rent ideal som ikke kan knyttes til et fysisk menneske. Som beskrevet i forrige kapittel synes McDowell å ville dekke begge deler med det samme begrepet.

### 5.4 Analyse av essayet Acting as the Virtuous Person Acts

Dette synes å inneholde en argumentasjonsrekke som systematisk viser en konsekvens av å tolke *den dydige person* som et enhetlig begrep. Williams kommer som et resultat av sin gjennomgang til at Aristoteles' etikk er inkonsistent.

Williams tar utgangspunkt i NE II.4 hvor Aristoteles spør hvordan det kan ha seg, som han hevder, at noen blir rettferdig ved å gjøre rettferdige ting? For hvordan kan noen gjøre rettferdige ting uten først å være rettferdig? Aristoteles svar er at ting som gjøres av den som

lærer (the learner), skjønt de på en måte er dydige (virtuous) ting: de er ikke gjort slik en dydig person (V person) gjør dem.

Williams skriver:

”He holds, in effect,

(A) A (fully) V act is what a V person would do, but only if it is done as the V person does such a thing. The conditions on an act’s being done as the virtuous agent would do it are these:

(i) The agent knows (*eidos*).

(ii) He does it *proairoumenos kai proairoumenos di’ auto*: choosing and choosing for its own sake.

(iii) He is in a steady, unchangeable state.” (Williams 2006:189)

Selv om Williams også behandler punktene (i) og (iii), skriver han at han her prinsipielt ønsker å diskutere (ii), spesielt fra kravet om at ”the V person chooses V things ”for their own sake”” (Williams 2006:191). Williams bruker Broadie’s bok *Ethics with Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1991) som kilde når han skriver at en dydig holdning er uttrykt i valg og at dette ikke bare et spørsmål om overveielse. Dyden er uttrykt i ”fornufts-strukturerte responser”, slik som følelser, (”reason-structured responses”, such as emotions) som knytter sammen rasjonelle og ikke-rasjonelle aspekter (aspects) ved aktøren.<sup>36</sup>

Dette oppfattes som at noe av det problemet vi står overfor er at Aristoteles hadde et unyansert begrep om følelser (som syntes å bli bekreftet i forelesningene om Aristoteles’ moralpsykologi høsten 2007). Det synes derfor som han tilskrev de mennesker som han oppfattet som dydige som å ha noen spesielle evner som gjorde at de hadde en innebygd ’teft’ for hva som var dydige handlinger.

Williams stiller så opp et nytt premiss (B):

”(B) A V person chooses V acts qua V acts.” (Williams 2006:191)

Williams skriver at dette kan se ut som en ide om at en dydig handling (V act) og en dydig person (V person) avhenger av hverandre. Han skriver at dette ikke er noe problem hvis det ikke fører til tanketomhet (vacuity). Det vil det bli hvis vi ikke kan skille en dyd fra en annen og/eller hvis den dydige personen forblir uten noe bestemt innhold i sine tanker. Begge disse er en trussel hvis B, og bare B, blir tatt i bruk (adopted). Dette oppfattes slik at det ikke holder om en f.eks. kommer frem til en slik formulering som at ’dydige personer er slike som velger dydige handlinger’ da dette vil føre til en sirkel-slutning og dermed en tanke-tomhet.

Men, Williams skriver at (B) generelt er feil. I en *de dicto*<sup>37</sup> tolkning velger sjelden modige mennesker handlinger fordi de er modige. Og besindige mennesker velger aldri handlinger

---

<sup>36</sup> Williams 2006:191

<sup>37</sup> “*De dicto*; *de re*...concerning a statement ; concerning a thing (*Penguin Dictionary of Philosophy*; 2000).

fordi de er besindige. Rettferdighet er omtrent det eneste tilfellet hvor (B) holder. Williams spør så hva som kan settes i stedet for (B) og mener at ulike alternativer kan foreslås.<sup>38</sup>

Williams skriver at modige mennesker sjelden velger 'modige' handlinger. Med det synes han å mene at de velger de handlinger de mener er påkrevet i den situasjon de er i. Og besindige mennesker velger aldri handlinger fordi de er besindige, men fordi deres besindighet gjør at de vurderer godt konsekvensene av de handlingene de har til hensikt å utføre. En rettferdig person, kan imidlertid velge en handling fordi den vil føre til et rettferdig resultat.

Konklusjonen er da at viktige dyder som modighet og besindighet ikke velges "for their own sake".

Williams synes med dette å mene at Aristoteles etikk er inkonsistent. Men, for å gi Aristoteles en ny sjanse går han videre i sin analyse. Han vurderer fire alternativer til formuleringen (B) basert på Aristoteles tekst. Han betegner disse a) – d),. Her skal vi bare kort nevne a) for så å gå mer detaljert inn på d) som synes mest interessant for denne oppgaven.

Han begynner med å vurdere Aristoteles' begrep *to kalon*<sup>39</sup>, dvs. det edle, som Aristoteles ofte gir som begrunnelse for en handling. Williams spør om handlingene kan velges fordi de er edle. Han skriver at Aristoteles ofte sier at dydige personer velger handlinger fordi de er edle og understreker at dette er noe som gjelder alle dydene.<sup>40</sup>

I pkt. d) kommer Williams til det han mener er det riktige svaret.

Han skriver at svaret starter med at *di' auto*<sup>41</sup> bør leses negativt: aktøren gjør den dydige handlingen ikke av feil grunn. Dette er riktig, men det trenger en positiv forsterkning i form av en beskrivelse (account) av hva slags grunner som passende (appropriately) følger de enkelte dyder (Vs). Når formuleringen utvikles i denne retningen, kan den virkelig lede oss tilbake til den opprinnelige (original) formuleringen (B). Han skriver at (B) er nokså (very roughly) riktig, men bare hvis "qua V" leses *de re*. Vi sier at aktøren f.eks. gjorde den generøse tingen fordi det var den generøse tingen som skulle gjøres. Og vi forstår hva dette betyr fordi vi forstår hva det er med situasjonen og handlingen som gjør at denne handlingen i denne situasjonen er noe som vil være passende for en generøs person å utføre. Han skriver at

---

<sup>38</sup> Williams 2006:191

<sup>39</sup> Under Begrepsforklaringer i den norske oversettelsen av NE står det:

"KALOS: EDEL. Den tradisjonelle karakteristikk av en aristokratisk gentleman. Uttrykket hadde både moralske og estetiske assosiasjoner, og betegnet både indre (moralisk) og ytre (legemlig) skjønnhet; det må derfor i noen sammenhenger oversettes med VAKKER, og motsetningen *kakos* med "stygg" (jfr. "det var pent/stygt gjort av deg"). (Aristoteles 1999:228). Her brukes betegnelsen 'edel' som synes å være standardbetegnelsen i den norske oversettelsen.

<sup>40</sup> Williams 2006:191-192

<sup>41</sup> *Di'auto* betyr 'for dets egen skyld'. Dette fremgår av pkt. ii foran hvor det står: (ii) He does it *proairoumenos kai proairoumenos di' auto*: choosing and choosing for its own sake.

det følger fra dette at den filosofiske forståelsen av de ulike dyder krever i det minste noe av forståelsen som kommer fra dydene. Noe som selvfølgelig er noe Aristoteles mener.<sup>42</sup>

Her oppfattes Williams slik at det er vår **forhåndsforståelse** av hva det betyr å være generøs som gjør at vi forstår at det aktøren gjør er generøst. Dette gir god mening og synes også å gjengi det Aristoteles mener riktig. Williams skriver at dette betyr at det er en slags grunn (reason) eller betraktning (consideration) tilstede i aktørens tanker som gjør at handlingen blir av denne spesielle dydige typen (this particular V kind). En viktig betraktning er den som avskriver alternative handlingsalternativer som uverdige. F.eks. kan en beskjeden person avskrive et handlingsalternativ fordi den er forfengelig. En person med en spesielt (particular) dydig (V) holdning vil ha et spesielt repertoar av betraktninger som opererer for eller i mot handlingsalternativer (courses of action). Han kan inkludere både positive og negative betraktninger under etiketten (label) "handle av X grunner". Den dydige aktør (V agent) handler fordi han mener (thinks) at det er tingen som skal gjøres "av X grunner" hvor "av X grunner" er en del av hans fornuft (thought) og hvor sorten (the type) X er knyttet, både positivt og negativt, til 'det dydige' (V) det er tale om. Han skriver at som vi har sett er X sjelden den samme betegnelsen som V, slik det opptrer i 'handlingen V' ("V act").

Rettferdighet er det viktigste (leading) tilfellet at det er det.<sup>43</sup>

Williams mener nå å kunne sette opp en gjensidig formulering som ikke er intetsigende (non-vacuous):

- "- A V act is an act done for X reasons.
- A V person is disposed to do V acts." (Williams 2006:193)

Williams skriver at dette ikke betyr at handlingen er primær fordi en handling som utføres av grunner (an act done for reasons) er en handling som utføres av en aktør med en viss holdning. Dette identifiserer (locates) en viktig rolle for en streben (desire) som fokuserer på det edle (*to kalon*) i å forklare "the "because" of "he did it because it was the V thing." (Williams 2006:193).

Williams kommer så inn på betydningen av Aristoteles begrep praktisk visdom (*phronesis*). Men nærmer seg dermed også det han ser som problemet med å tolke Aristoteles inn i vår tid. Williams skriver at det er en viktig rolle for praktisk visdom. Og uten den ville en ikke pålitelig (reliably) kunne se hva slags handlinger 'X grunner' kunne føre til. Men, vi må merke oss at det er noen av Aristoteles' dyder denne beskrivelsen ikke fungerer for. Dette er

---

<sup>42</sup> Williams 2006:192-193

<sup>43</sup> Williams 2006:193



de såkalte styrende (executive) dyder mot og besindighet (*sophrosune*). Han skriver at han skal diskutere den siste i form av selvkontroll (self-control).<sup>44</sup>

Williams skriver at problemet med mot og selvkontroll ikke bare er, som han har vist, at de ikke utføres for deres egen skyld. En person med selvkontroll kan avvise handlinger som skamfulle, upassende, utbytende (exploitative) osv. Men, hans selvkontroll manifesteres ikke så mye i den erkjennelsen som i det fakta at han kan bringe den erkjennelsen ut i handling. Den modige person kan, selv om han ikke må, avvise handlinger som feige, og han kan muligens utføre handlinger fordi de er edle. Aristoteles var mer fornøyd med å akseptere dette enn vi er da han hadde en mer selvbevisst ide om nobilitet.<sup>45</sup>

Et avsnitt nevnt i teksten til Williams gjengis fra den norske oversettelsen, da den synes å klargjøre hva Williams mener:

”De skremmende ting mennesket kan mestre varierer derimot i omfang og grad, og likeledes de ting som inngir selvtillit. Den modige er så uforferdet som et menneske kan være. Han vil derfor frykte slike ting, men han vil likevel utholde dem slik han bør og på fornuftig vis for det edles skyld, for dette er dydens mål” (1115b9-13).

Williams oppfattes her slik at Aristoteles mener at en modig person kan la være å ta hensyn til bl.a. ’de ting som inngir selvtillit’ hvis det er slik at handlingen anses som edel da dette er dydens mål. Dette er det vanskelig for oss å akseptere i dag. Williams synes å mene at det virkelige problemet er at det ikke er noen slik X som er slik at modige og selvkontrollerte mennesker velger deres handlinger av X grunner. Poenget er at selv om vi legger inn i den ’V relaterte begrensningen’ (V-related restriction) om hva som teller som grunn når en utfører modige eller selvkontrollerte ting, passer likevel ikke modighet og selvkontroll inn i beskrivelsen. Dette fordi de ikke vil passe inn i Aristotels’ tredelte stuktur: ingen versjon av ii) passer for dem<sup>46</sup>. Williams understreker så det meningsløse med å prøve å si at mot og selvkontroll skal gjøres “for their own sake”:

---

<sup>44</sup> Williams 2006:194

<sup>45</sup> Williams 2006:194.

<sup>46</sup> Williams nøyaktige tekst til det siste avsnittet er: ”The real problem is that there is no X such that courageous or self-controlled people choose their acts for X reasons. Rather, for various other V-related X reasons, they choose acts for those reasons in the face of fear or desire: the structure of the situation is that they do those things for those reasons ... We shall say that those other reasons are V-related, of course, to the extent that we sympathize with Aristotle’s unity of virtues. We could, and I believe reasonably should, say that people can display courage or self-control in doing things for reasons *not* related to some other virtue; but that does not matter much for the present question. The point is that even if we put in the V-related restriction on what counts as a reason for doing some courageous or self-controlled thing, courage and self-control still do not fit the account. This is because they will not fit Aristotle’s tripartite structure, which the account is explicating: no versions of (ii) applies to them.” (Williams 2006:194).

Courageous or self-controlled things are not done “for their own sake”, and doing them for their own sake would be something quite special: something like doing a certain thing in a certain situation to display or develop one’s courage or self-control.” (Williams 2006:194-195).

### Test mot moralsk realisme.

Williams tester så Aristoteles mot moralsk realisme<sup>47</sup>. Han skriver:

”If the account of virtuous action looks like this, where, if anywhere, does that leave questions of moral realism? The answer must lie in the relation of all this to *phronesis* ...Is there an element in the *phronesis* / deliberation structure that could invite a kind of picture that might be labelled “moral realism” (MR)?” (Williams 2006:195).

Slik Williams oppfattes her, spør han om det er noe i overveielses-strukturen til *den dydige person* som kan få oss til å tro at denne er i overensstemmelse med hans utlegning av moralsk realisme. Williams spør videre:

”Might it come in, first, in explaining what the *phronimos* comes to know when he comes to see *what to do*? Surely not, since Aristotle gives us no reason to say that the conclusion of practical reasoning is *in itself* different when the virtues are being expressed from what it is a matter of the crafts.” (Williams 2006:195).

Dette tolkes slik at Williams mener at dydene ikke har noen funksjon når det gjelder å beskrive det som foregår i en praktisk refleksjon når en handling utføres. Aristoteles gir oss ingen grunn til å anta at konklusjonen på en praktisk refleksjon i seg selv er forskjellig når dydene uttrykkes som når det gjelder skapende virksomhet (crafts). Williams skriver i fortsettelsen av det siste sitatet:

”On the contrary, the idea of a distinctive content that is introduced at this point, just when the virtues are involved in practical reasoning, is alien to Aristotle’s approach, which is essentially to incorporate the account of ethics into the theory of rational action in general.” (Williams 2006:195).

Williams skriver at konklusjoner om hva som skal gjøres også kan nås av ikke-moralske (non-moral) og anti-moralske (anti-moral) aktører som antas ikke å være i besittelse av et slikt motiv (who are presumably not in touch with any such supposed subject matter). Han skriver at Aristoteles ikke skriver mye om hvordan ’overveielses-aktivitetene’ (deliberative activities) til slike personer er. Williams skriver:

”A description of the *akolastos* (self-indulgent), that he thinks it always appropriate to pursue the present pleasure, does not eliminate such activities: on the contrary, Aristotle says of this character, as opposed to the *akrates* (incontinent), that the *agetai proairoumenos* (is led on in accordance with his own choice), and this must imply that he arrives at deliberative conclusions.”<sup>48</sup> (Williams 2006:195).

Etter dette konkluderer Williams med:

---

<sup>47</sup> Williams synes å bruke en definisjon på moralsk realisme som ligger nær den Miller gir i sin bok (Miller 2003:4)

<sup>48</sup> NE 1146b23-24; cf. 1151a7 for an association between *kaika* (vice) and *proairesis*.

"All this shows is that MR is not going to show up by considering the outcome of the *phronimos*' deliberations." (Williams 2006:195).

### ***Den dydige person tenker på 'mål'.***

Så kommer han med en refleksjon om *den dydige person*:

"The thought of the *phronimos* is structurally and materially peculiar; and this is because he thinks of "ends" – we might say more generally, **considerations – that do not occur to other people**. As Broadie point out, this capacity is part of his intelligence. He sees that certain considerations apply, are relevant, carry more weight than others. These include examples of the reasons X that are tied to the various virtues." (Williams 2006:195-196).

Den dydige person tenker på 'mål' og det antas at Broadie med dette også mener det 'høyeste mål, *eudaimonia* som Broadie beskriver som "the chief good as activity of reason in accordance with excellence, in a complete life."<sup>49</sup> (Aristotle 2002:12). Og det kan ikke være tvil om at Aristoteles tilskrev dydige personer en slik egenskap. Kanskje han hadde observert hvordan Perikles og hans likemenn fikk gjennomført det som, etter Aristoteles mening, var det riktige fordi de hadde evnen "til å ta i betraktning hva som er godt for dem selv og for menneskene" (1140b9-10). Her er imidlertid spørsmålet om et slikt fenomen enkelt lar seg oversette til vår forståelse av psykologi. Etter min mening kan det ikke det. Selv om det fortsatt kan gi god mening å beskrive Perikles som en dydig person, men da med en ny beskrivelse av dette begrepet, vil vi i dag ikke kunne beskrive handlingen til en person som et resultat av at personen tenker 'mål på en spesiell måte'. For en fysisk person er det selvsagt ikke noe problem å dokumentere at det er rasjonelt å ha målene for sine handlinger klart for seg. Uansett hva de målene måtte være. Men, å skulle utpeke en bestemt gruppe mennesker hvor 'det høyeste gode' er en integrert del av deres intelligens, synes vanskelig å få inn i en moderne forståelse av psykologien. Det vil derfor ikke bli gjort noen ytterligere forsøk på å bringe dette aspektet i Aristoteles' etikk inn i en moderne tolkning.

### **Tykke konsepter.<sup>50</sup>**

Formuleringen "considerations – that do not occur to other people" synes å bekrefte at Aristoteles etikk ligger utenfor det Williams mener med moralsk realisme. Dette bekreftes når Williams deretter behandler Aristoteles bruk av såkalte tykke konsepter. Williams innrømmer at noen av grunnene X vil være rent faktiske påstander som 'det vil overraske henne' som vil

---

<sup>49</sup> NE 1098a7-18

<sup>50</sup> I kapittel 8 gjennomgås et konsept som McNaughton og Rawling kaller tykk intuisjonisme. Dette synes å gi en mer meningsfull tolkning av noen av de tykke konsepter enn det Williams gir. Spesielt gjelder dette rettferdighet, men også noen av de andre antikke dyder.

kunne innses som sanne også av en som ikke ser dem som grunner ”in a V-linked way”. Men, det er lett å bevege seg utenfor slike, som f.eks. i ’hun trenger hjelp’:

”..many of the most significant reasons X – notably among the negative considerations mentioned before – will be “thick” ethical concepts (“inconsiderate”, “disloyal”, “shabby”), where the questions of truth and of relevance can be separated only in relation to particular cases. At a general level those questions cannot be separated, since you cannot make the judgements without having the concepts and you have the concept only if you do count such considerations as relevant in deliberation.”<sup>51</sup> (Williams 2006:196).

Williams understreker at han stiller strenge krav til det han oppfatter som realisme. Kravet vil ikke bare være bare at sanne dommer (true judgements) kan foretas under konseptet og at en bruker av konseptet kan vise (point out) til en annen at han har tatt feil av (missed) en anvendelse (application). Det må videre være sant at mennesker som ikke bruker det konseptet i det hele tatt, mangler noe – at konseptet berører (“picks up on”) et aspekt av verden som en oppmerksom og interessert observatør skulle verdsette (should acknowledge). Men, denne betingelsen holder ikke for det som er udiskutabelt sant om tykke konsepter. For mange av dem er det vanskelig å akseptere og det er umulig å akseptere det for dem alle fordi de tykke konsepter for ulike samfunn (societies) ofte ikke kan kombineres og vi har ingen ide om hvordan de skal kunne plottes inn i et diagram (mapped into one grid).<sup>52</sup>

For å understreke hvordan dette er en kontrast til Aristoteles skriver Williams at Aristoteles holdt en sterk posisjon til slike konsepter. Han spør så om Aristoteles posisjon er en versjon av det syn han nettopp har skissert, dvs. moralsk realisme (MR)? Bare hvis vi aksepterer mer av Aristoteles’ filosofi enn etikken. For Aristoteles, gir et visst sett av tykke etiske konsepter, inkludert de som definerer dydene selv, den best mulig oppnåelige menneskelige forståelse av det etiske i den betydningen at deres fornuftige (intelligent) bruk i et liv tjener til å definere at et dydig liv er det mest tilfredsstillende liv for et menneske (human being). De tykke etiske konsepter, kan en si er etisk kategorisk, skriver Williams.<sup>53</sup>

Williams skriver at dette ikke er den samme ideen som uttrykkes med moralsk realisme som heller sier at noen konsepter er kognitivt kategoriske. En som ikke bruker noen eller alle konseptene har utelatt en viktig forståelse av verden. Så for oss er Aristoteles’ grunnleggende ide og den foreslåtte tolkningen basert på moralsk realisme (MR) to adskilte (distinkt)

---

<sup>51</sup> It is important that “having the concept” here means “possessing it as one’s own”, where this implies being disposed to use it in judgements with which one is identified. One can understand such a concept, as an anthropologist does, without satisfying this condition.

<sup>52</sup> Williams 2006:196

<sup>53</sup> Williams 2006:196.

størrelser. Aristoteles selv hadde imidlertid flere konsepter basert på at de to ideene ikke er adskilte. Men han kom ofte til det samme (but come to much the same thing).<sup>54</sup>

Dette synes å bety at Williams mener at Aristoteles, på tross av at han ikke var moderne realist, kom til mange av de samme resultatene som vi gjør. Hvis denne tolkningen er riktig, kan det være en forklaring på hvorfor vi så lett kjenner oss igjen i Aristoteles' etikk og er enig i hans vurderinger. I neste kapittel gis en annen tolkning av Aristoteles og en annen forklaring på hvorfor dette synes å være tilfelle.

### **Aristoteles' etikks tilknytning til biologien.**

Williams beskriver så hvordan han mener at Aristoteles etikk er knyttet til biologien på en måte som får mennesket til å 'blomstre':

"Aristotle could see ethics as connected to biology in a way that made human flourishing, understood in terms of a rational ethical life, as straightforwardly an application to us of explanatory categories that apply to all species; you would mention this kind of flourishing in saying what kind of living thing a human being was. We do not share this picture, and it is a denial of history and of scientific change to pretend that we do." (Williams 2006:197)

Denne beskrivelsen synes å være noe ensidig. Dette gjelder både om en ser på Aristoteles' detaljerte beskrivelser av praktisk visdom og til NE Bok X hvor Aristoteles hevder at tenkning er det som gir den høyeste lykke "fordi det finnes noe guddommelig i oss" (1177B28-29). Dette går ut over en rent biologisk betraktning. Min vurdering er at Aristoteles prøver å være en brobygger mellom Platons idelære og det konkrete faktiske menneskeliv. Også McDowell avviser en slik biologisk tolkning av Aristoteles som Williams har. Det å gå nærmere inn på denne problemstillingen, anses imidlertid å ligge utenfor rammen for denne oppgaven.

Mot slutten kommer Williams med en viktig avklaring om moralsk realisme (MR). Han skriver at det selvfølgelig er vi, og ikke Aristoteles som setter opp (deploy) en slik formel som moralsk realisme og vi må beslutte oss for hvordan vi kan gjøre oss best mulig nytte av Aristoteles' etikk. Men, hvis vi mener det med moralsk realisme som han har foreslått, så vil selv den mest fullstendige bruk vi med rimelighet (reasonably) kan gjøre av Aristoteles etikk, ikke i seg selv føre oss til MR. Det ville det bare gjøre hvis vi aksepterte Aristoteles egen beskrivelse (account) av forholdet mellom menneskets etiske liv og alt annet. Og det kan vi ikke med rimelighet gjøre.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Williams 2006:197

<sup>55</sup> Williams 2006:197

I sin avslutning bekrefter altså Williams sin avvisning av Aristoteles etikk. Williams' argumentasjon synes å være nærmest prikkfri, forutsatt at en bruker Williams' utlegning av moralsk realisme som målestokk. Hvis en derimot prøver å nærme seg Aristoteles' tekst med en forståelse av *den dydige person* som synes å ligge nærmere det som var Aristoteles' intensjon, er situasjonen en annen. Williams stiller spørsmålet "how to make the best use, in our circumstances, of Aristotle's ethics" og her synes det å være mulig å hente flere innsikter fra Aristoteles enn det Williams gjør. Når vi ønsker å hente ideer fra Aristoteles i våre omgivelser, betyr det ikke at vi må akseptere alle deler av Aristoteles' filosofi.

## 5.5 Oppsummering

Williams synes å gi en god forklaring på hvorfor det er en forskjell på Aristoteles' måte å tenke på og vår egen, dvs. hvis vi tar utgangspunkt i hans utlegning av moralsk realisme. Eller sagt på en annen måte: hvis en prøver å se bort fra denne forskjellen kan en ikke unngå en inkonsistens. Med denne erkjennelsen velger Williams å se bort fra Aristoteles som grunnlag for sin egen etikk.

## 5.6 Et dilemma

Som vist ovenfor kan det synes som Williams har gitt en nærmest prikkfri analyse av Aristoteles' etikk målt mot hans utlegning av moralsk realisme. Med dette utgangspunktet er han kommet til at han må forkaste Aristoteles' etikk som et utgangspunkt for en mulig normativ etikk. Dette synes å være en mulig løsning.

Samtidig synes det klart at Williams rammes av noe av Broadies kritikk av moderne filosofer. Selv om hun ikke bruker uttrykket moralsk realisme, men f.eks. 'Rasjonalistenes svar setter moralske dommer opp mot logiske og matematiske sannheter', synes det nærliggende å konkludere med at Williams' tolkning blir rammet av denne delen av Broadies kritikk.

Williams tar utgangspunkt i Aristoteles' begrep *den dydige person* og synes å være konsistent med Broadies tolkning av dette. Samtidig problematiserer Williams begrepet, noe Broadie ikke synes å gjøre. Spørsmålet blir da om en vil følge Broadie eller Williams? Selv er jeg enig med Williams om at hvis vi i dag skal bruke begrepet *den dydige person*, må det kunne gis en beskrivelse som gir god mening også med vår forståelse av psykologi. Samtidig er det et krav at det må kunne tolkes i et 1.persons perspektiv, slik Williams søker å gjøre.

Dilemmaet vi da står overfor er at ingen av de filosofer som er behandlet synes å ha gitt en tolkning av begrepet *den dydige person* som kan oppfattes på en meningsfull måte i dag.

Williams mener det er inkonsistent, mens McDowell og Charles bruk av begrepet synes i å resultere i en tvetydighet.

Det alle disse har felles er at de tolker *den dydige person* som et **enhetlig begrep**. Dette blir problematisert i neste kapittel.

## 6 En dualistisk tolkning av begrepet *den dydige person*

### 6.1 Innledning

Selv om McDowell, Charles og Williams trekker ulike konklusjoner av Aristoteles etikk, synes de alle å behandle *den dydige person* som et enhetlig begrep, slik også Broadie gjør. I dette kapittelet blir denne forutsetningen problematisert og det foreslås en dualistisk tolkning av begrepet. Påstanden er at dette vil gi en tolkning av NE som er nærmere det som var Aristoteles' intensjon.

### 6.2 En dualistisk tolkning

Som vist synes både McDowells og Charles' tolkning å føre til en tilsynelatende tvetydighet i begrepet *den dydige person*. Tvetydigheten synes å komme av at Aristoteles beskriver dydighet på to måter:

- dels ved en **personifisert beskrivelse** hvor han skriver at vi skal handle slik en dydig person gjør; spesielt viser han her til Perikles som en dydig person
- dels ved en **formell beskrivelse** hvor han angir hvilke egenskaper som en dydig person skal ha. Det er når vi undersøker hvilke egenskaper dette er og sammenligner disse med egenskaper vi ut fra en moderne psykologisk innsikt kan tilskrive en fysisk person, at tvetydigheten oppstår.

Forat Aristoteles' tanker skal få god mening i vår tid bør det, etter mitt syn, tas vare på begge disse beskrivelsene:

- både en **konkret fysisk dydig person** tolket som et **forbilde** enten dette er Perikles eller f.eks. Nelson Mandela
- og en **ideelt dydig person** tolket som et kontrafaktisk begrep, slik vi kunne ha vært hvis vi var absolutt dydige etter Aristoteles' definisjon

Det meningsfulle med det siste, er at overfor dette idealet står alle mennesker likt. Dermed kan vi alle betrakte hverandre som å være i samme situasjon. Dette kontrafaktiske begrepet uttrykker et vesen hvor det uttrykt i metaetiske begreper alltid er en ideell balanse mellom dets kognitive og non-kognitive sinnstilstander.

Det er en slik dualistisk tolkning som etter min mening tar best vare på den fulle mening i Aristoteles tekst.

Det synes som om den **personifiserte beskrivelsen** dominerer Aristoteles' tekst. Her er det også lett å kjenne igjen egenskaper ved konkrete personer. F.eks. når Aristoteles skriver at en dydig person er en person som er god til å overveie og henviser til Perikles som en slik



person. Moderne psykologi har trolig lite å innvende mot en slik beskrivelse. Også når Perikles her kan tjene som et forbilde for andre. Et problem oppstår imidlertid om en spør om det ikke også er meningsfullt å bruke begrepet forbilde på et 'lavere' nivå enn for mennesker som antas å få nær almen tilslutning som dydige mennesker. Det kan f.eks. være en bestefar som har gitt slike uslettelige inntrykk at det følger en som et forbilde livet igjennom. For en konkret person vil et slikt forbilde kunne være viktigere enn f.eks. Nelson Mandela. Hvis dette er riktig, betyr det at **den fysisk dydige person** er et subjektivt begrep. Mens Aristoteles trolig har ment å si at *den dydige person* er et ideal som alle kan tilstrebe ved å henvise til et slikt 'dydsmønster' som Perikles, må vi i dag konkludere med at dette ikke holder. Det er et subjektivt begrep, da det kan variere fra person til person.

For å illustrere hva som ligger i den **formelle beskrivelsen**, tas her utgangspunkt i et i noen linjer fra et eget notat fra det som oppfattes som en konklusjon i en diskusjon mellom Øyvind Rabbås og Håvard Løkke fra en forelesning om Aristoteles' moralpsykologi høsten 2007 (med alle forbehold om at konklusjonen er riktig gjengitt):

"Det synes å være allmenn enighet om at en hos Aristoteles finner bl.a. følgende nivåer av karakteristikk av personer:

- Den dydige (gr. *arete*) person
- Den karaktersterke (gr. *enkrasia*) person
- Den karaktersvake (gr. *akrasia*) person

Løkke / Rabbås:

- Dydig, eks. modig person: gjør Ø (føler frykt, men samtidig er det noe som gjør at frykten blir 'parkert')
- Karaktersterk person: gjør Ø men føler X
- Karaktersvak: gjør Y<sup>56</sup>.

Dette eksemplet oppfattes slik at Ø f.eks. kan være at jeg 'hopper i sjøen og berger en annen fra å drukne'. Den dydige personen vil alltid gjøre det (og andre handlinger som vi vil betegne som resultat av moralske dommer) og handlingen vil alltid være i overenstemmelse med egne følelser, fordi 'frykten alltid vil bli parkert'. Den karaktersterke vil gjøre det, men vil samtidig kunne føle at en ikke ønsker det pga egen frykt. Den karaktersvake vil aldri gjøre det fordi han alltid følger sine egne følelser og tilbøyeligheter.

Det kritiske spørsmål her er hvordan jeg skal være som en konkret person for å betegne meg som et dydig menneske. Dvs. at enhver frykt 'alltid vil bli parkert'. Etter mitt skjønn, finnes det ikke noe slikt menneske. Dette bekreftes av Aristoteles' nærmere beskrivelse av en dydig person. At Aristoteles kaller Perikles en dydig person, tolker jeg som en konsekvens av at Aristoteles ikke så det som sin oppgave å argumentere mot moderne skeptiske filosofer. Men,

---

<sup>56</sup> Fra eget notat fra forelesning 20.11.2007

i dag er det faktisk viktig å skille mellom Perikles som en **fysisk person** og begrepet **dydig person**.

Dersom det i dag skal være noen mening i å bruke begreper som dydig, karaktersterk og karaktersvak er det nærmeste vi kommer en beskrivelse av det faktiske liv at dette vil være karaktertrekk vi finner hos alle mennesker. De fleste vil trolig mene at det varierer hvilket karaktertrekk de selv føler seg mest hjemme i. Uansett synes det vanskelig å lage objektive kriterier for når de enkelte karaktertrekk skulle brukes om fysiske mennesker. Det betyr samtidig at det ikke gir god mening i å tenke seg at mennesker kan inndeles i grupper, der noen er dydige, noen er karaktersterke, noen er karaktersvake og noen er slette.

## **7 Forsøk på en tolkning av Kants pliktetikk sammen med elementer av Aristoteles' etikk**

### **7.1 Innledning**

Det ligger utenfor rammen for denne oppgaven å foreta noen detaljert analyse av Kants moralfilosofi. Problemet er å få med hva som er essensen i denne slik at det blir mulig å reflektere over hva Aristoteles kan bidra med, om noe, utover de etiske normer som kan utledes direkte med utgangspunkt i Kant.

Refleksjonene tar utgangspunkt i Christine M. Korsgaard's bøker *The Sources of Normativity* og *Creating the Kingdom of Ends*. Kapittelet er konsentert om følgende aspekter:

- Humanitetsformuleringen og mennesket som medlem av formålenes rike fordi disse er sentrale i Korsgaards argumentasjon forat Kants moralfilosofi lar seg forsvare og som hun mener er en naturlig følge av bl.a. Williams' ståsted.
- En oversikt over *The Sources of Normativity* basert på O'Neill's innledning. Dette for å få frem likhetene og forskjellene mellom Williams og Korsgaard.
- Korsgaards krav til en normativ etisk teori. Dette for å forstå hvilke krav hun mener må stilles ut over de som kan stilles bare med referanse til humanitetsformuleringen.
- Korsgaards beskrivelse av Williams' forhold til Aristoteles.
- En problematisering av noe som ofte antas, og som bl.a. Korsgaard mener, at Aristoteles etikk er en teleologisk etikk. Dette kan være et problem når elementer fra Aristoteles' skal søkes kombinert med Kants pliktetikk.

### **7.2 Humanitetsformuleringen**

I innledningen til sin bok *Creating the Kingdom of Ends* gir Christine M. Korsgaard i noen få setninger det som oppfattes som det hun mener er essensen i Kants moralfilosofi. Hun tar opp to temaer i sin bok. Her skal vi bare gå inn på det første hvor hun bl.a. skriver:

”...the theory of value I associate with Kant's Formula of Humanity...According to Kant, we confer value on the objects of our rational choices. He argues that the conception of ourselves as “ends-in-ourselves” is a presupposition of rational choice.” (Korsgaard 1996b:ix)

Det at mennesket er et mål i seg selv er altså en forutsetning for rasjonelle valg. Korsgaard skriver at å velge noe er å ta det som noe som er verdt å etterstrebe og når vi velger ting fordi de er viktige for oss betyr det at vi tar oss selv som noe som er viktig. Hun skriver:

”Reflection on this fact commits us to the conception of our humanity as a *source of value*. This is the basis of Kant’s Formula of Humanity, the principle of treating all human beings as ends-in-themselves.” (Korsgaard 1996b:x)

Konklusjonen på dette synes å være at, uansett hvilke andre normer å foreta valg etter vi måtte ha, må vi alltid ha som forutsetning av vi betrakter både oss selv og andre mennesker også som mål i seg selv.

### **Kan humanitetsformuleringen kombineres med andre normative teorier?**

Det som synes klart er at humanitetsformuleringen ikke kan sidestilles med andre normative teorier. Den gjør krav på å uttrykke en begrensning som andre normer må holde seg innenfor. Selv har jeg ikke noe problem med å akseptere en slik begrensning. Samtidig synes det klart at Kant ikke svarer på alle moralske problemer og at det er mulig å tenke seg normer som har humanitetsformuleringen som begrensning, men som likevel sier noe mer enn det Kant gjør. Dette er ikke noen original tanke. F.eks. mente J.S.Mill at utilitarismen var den riktige måten å tolke Kants moralfilosofi på. Det fremgår av følgende sitat:

”Perhaps the first philosopher to suggest a teleological reading was John Stuart Mill. In the first chapter of his *Utilitarianism*, Mill implies that the Universal Law formulation of the Categorical Imperative could only sensibly be interpreted as a test of the consequences of universal adoption of a maxim. Several 20th century theorists have followed Mill's suggestion, most notably, R. M. Hare. Hare argued that moral judgments such as “Stealing is wrong” are in fact universal prescriptions (“No stealing anywhere by anyone!”) And because they are universal, Hare argued, they forbid making exceptions.”<sup>57</sup>

Selv har jeg også erfart at det kan være riktig og opplysende å kombinere Kant med utilitarismen. I en semesteroppgave i Anvendt etikk som gjaldt hvordan en skulle oppnå fattigdomsbekjempelse i Afrika gjennom U-hjelp, kom jeg til at Kant ikke ga noe utfyllende svar. Størst mulig fattigdomsbekjempelse ble tolket som størst mulig velstandsøkning for flest mulig. I oppgaven ble det tatt utgangspunkt i et essay av O’Neill hvor hun argumenterte for U-hjelp på grunnlag av Kants moralfilosofi. Min konklusjon var at Kant burde kombineres med utilitarismen. Dette fordi at selv om jeg var enig med O’Neill, ga Kants norm lite konkrete råd om hvordan U-hjelpen skulle gjennomføres utover at det var riktig fordi det støttet opp under humanitetsformuleringen om at mennesket alltid også må betraktes som et mål i seg selv. I den detaljerte argumentasjonen, ble det derfor argumentert ut fra utilitarismen, da denne, med dette problemet, synes å være den normative teori som bidro best til å fokusere på det som var problemet: størst mulig fattigdomsbekjempelse. I praksis kan slike normer være viktige fordi de kan brukes som konkret målestokk på hvilke tiltak som

---

<sup>57</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/> kapittel 12 (oppsøkt 15.12.08)

bidrar mest til det som er satt opp som konkret mål. Det kan være mange velmenende tiltak som oppfyller humanitetsformuleringen uten å bidra vesentlig til målene for tiltaket.

### 7.3 *The Sources of Normativity* – relevante problemstillinger

Det å knytte Kant mer direkte til Aristoteles, gjøres med utgangspunkt i Korsgaards tolkning av Kant slik denne er gitt i *The Sources of Normativity* (Korsgaard 1996a). Det blir ikke foretatt noen kritisk gjennomgang av Korsgaards tolkning, men denne blir kommentert i den grad den synes å berøre forholdet til Aristoteles. Innledningen er skrevet av O'Neill og hun begynner denne med å fastslå at normativitet gjennomtrenger våre liv. Det er ikke bare slik at vi har overbevisninger (beliefs), vi påstår (claims) at vi og andre bør ha visse overbevisninger. Vi ikke bare har ønsker (desires), men vi påstår at vi og andre bør handle ut fra noen men ikke ut fra andre. Vi antar at hva noen tror eller gjør kan bedømmes som rimelig eller urimelig, riktig eller galt, bra (good) eller dårlig (bad) og at det kan besvares med normer eller standarder. Hun skriver at så langt synes de fleste å være enig. Men, "we have only to go a little further to find ourselves on the high sea of moral philosophy" (Korsgaard 1996a:xi). O'Neill skriver at vi befinner oss 'på sjøen' fordi det er stor uenighet om kildene og autoriteten til normer som vi alle baserer oss på (on which we all constantly rely). Grepet på det normative som Korsgaard søker er praktisk på to måter. For det første er hun ikke ute etter forklaring, for en kunnskapens sosiologi (sociology of knowledge) eller en moralens genealogi, men for et grep hvor normative krav kan forsvares. For det andre er hun prinsipielt interessert i normative krav som er relevante for handling heller enn kunnskap. Spesielt normative krav til moral. O'Neill skriver at normative krav til moral har fått et usmakelig rykte (unsavory reputation). Forpliktelser (obligations) blir anklaget for å være begrensende og avvisende (forbidding), til og med frastøtende (repellent) og fordervende (corrupting). Bildet av moralitet (morality) ble perfektionert av Nietzsche og er blitt holdt i god gjenge av mange kritikere av 'moderne moralfilosofi':

"...most of whom prefer the more attractive aspects of the ethical life – virtues and relationships, passions and affections. But normativity, as Korsgaard presents it is not confined to principles and obligations. It is pervasive. Goodness and virtue too imply norms, to which we may or may not live up" (Korsgaard 1996:xii).

Her synes det å ligge en kritikk av bl.a. moderne dydsetikk.

O'Neill skriver at Korsgaard går inn i disse omstridte farvann friskt og vågalt (boldly) og legger først frem noen av de ledende normative teorier. **Voluntarismen** vil ikke gjøre jobben (do the job) hvis det ikke er autorative lovgivere. Og dette kan ikke bevises hvis vi ikke allerede har en forklaring (account) på en kilde til en autorativ norm. **Realismen** vil ikke gjøre jobben, hvis de ikke kan vise at noen handlinger, plikter eller mål er nødvendige i seg selv

(intrinsically necessary). Slik Korsgaard ser det glipper det normative spørsmål mellom fingrene på oss hvis vi baserer oss (rely on) på disse tilnærmingene.

Deretter diskuterer hun forsøk på å lokalisere normativiteten **innenfor** i stedet for **utenfor** menneskelig aktivitet. Her diskuterer hun først posisjonene til Hume, Mill og Bernard Williams. Deretter går hun over til den sterke påstanden om at en kantiansk posisjon utgjør det beste håp for å lokalisere kildene til normativitet i det menneskelige liv. Den avgjørende fremgang (advance) hos alle disse filosofene avhenger av erkjennelsen (recognition) av at mennesker reflekterer på en slik måte at de tenker over sine egne overbevisninger (beliefs) og ønsker, roller og tradisjoner. Noen av disse aksepterer de etter å har reflektert, andre avviser de. Hvis refleksjon er kilden til normativitet, må Korsgaard vise hvorfor reflektive reaksjoner (responses) til noen ønsker, intensjoner eller planer har normativ kraft slik at de kan brukes til å vise at visse typer handlinger er påbudt (required). Korsgaard konkluderer med at mange typer av reflektiv støtte (reflective endorsement) ikke kan det. Noen typer refleksjon kan støtte virkelige overbevisninger og ønsker, men neppe forsvare dem. For eksempel, hvis et ønske bare er støttet i den betydning at det er et objekt for et andre ordens ønske<sup>58</sup>, kan det bli et stabilt aspekt ved en karakter (stable aspect of a character), men dens normativitet forblir tvilsom. Korsgaard finner at den reflektive støtte hos Hume, Mill og Williams heller ikke er overbevisende.

Men Korsgaard mener at det er en form for reflektiv granskning (scrutiny) som kan brukes for å skille moralsk akseptable og uakseptable måter å handle og leve på og som konstituerer en avgjørende (significant) kilde til normativitet. O'Neill skriver:

"This more significant sort of reflective scrutiny is provided by using the Kantian test, as when somebody asks himself whether he can act on certain maxims (principles, intentions, projects) regardless of his particular roles, desires, etc., or, equivalently, whether those maxims could be universally adopted."  
(Korsgaard 1996a:xiii).

I dette tilfellet påberoper (invoke) ikke refleksjonen seg noen 'ytre' eller 'fremmede' ('alien') betraktninger slik som normer for tradisjoner, stater eller andre makter, eller de aktuelle ønskene som er involvert, som i seg selv krever ytterligere begrunnelse.

Her synes det å være en avgjørende forskjell mellom Korsgaard og Williams. Williams synes å mene at en etisk norm også må ta utgangspunkt i den sosiale sammenheng den skal gjelde innenfor. Dette synes være av det O'Neill kaller 'ytre' eller 'fremmede' betraktninger'.

---

<sup>58</sup> Det antas at O'Neill her sikter til Frankfurts teori om første og andre ordens ønsker som Korsgaard kommenterer i en fotnote (Korsgaard 1996a:99 n.8)

O'Neill skriver at kantiansk reflektiv granskning avviser enhver maksime som ikke kan villes som en universell lov. Avvisningen av de maksimene identifiserer visse begrensninger. Fra disse er det mulig å konstruere forpliktelser eller normer for alle (obligations or norms for all) i stedet for bare de som har visse roller eller visse ønsker. O'Neill skriver:

"Korsgaards claim (which she does not develop in this work but has discussed in earlier essays) is that if maxims which cannot survive this type of reflective scrutiny – which cannot be willed as universal laws – are rejected, there will be constraints enough to elaborate a substantial account of obligations for all, regardless of particular roles or desires." (Korsgaard 1996a:xiv).

Hun skriver at refleksivitet av denne typen gir en normativitet som kan forsvares, ikke fordi et ønske (for eksempel det sterkeste) begrunner et annet eller fordi en norm (for eksempel det til en rolle) begrunner en handling, men fordi noen maksimer kan være prinsipper for alle og andre kan ikke.

Hun skriver at Korsgaard bemerker at den kantianske tilnærmingen gjør at det forblir uklart hva som er siktemålet (scope) til de universelle lovene. O'Neill skriver at Korsgaard kommer med det delvise ukantianske forslaget om at det må bestemmes ved å betrakte en aktørs *praktiske identitet*:

"Practical identities are those under which we act: as a member of a family, or of a community, as a citizen, or as a member of the Kingdom of Ends." (Korsgaard 1996a:xiv).

O'Neill skriver videre at mennesker ikke kan leve uten en praktisk form (sense) for identitet. Og, hvis Korsgaard har rett, kan de ikke komme langt uten å oppfatte seg selv som et medlem av formålenes rike. Ved å handle med den praktiske identitet til et medlem av formålenes rike, vil de former for normativitet som kan forsvares, korrespondere i siktemål og i form til de moralske forpliktelser som tradisjonelt er blitt støttet av kantiansk refleksjon.

#### **7.4 Det normative spørsmål og problem**

I sin første forelesning fastslår Korsgaard bl.a. at etiske standarder er normative. De beskriver ikke bare hvordan vi i praksis oppfører oss (regulate our conduct). De stiller krav til oss. De befaler, forplikter, anbefaler eller veileder. Eller i det minste, hvis vi påberoper (invoke) oss dem, stiller vi krav til hverandre. Senere beskriver hun det hun mener er 'det normative spørsmål':

"When we seek a philosophical foundation for morality we are not looking merely for an explanation of moral practices. We are asking what *justifies* the claims that morality makes on us. That is what I am calling 'the normative question'." (Korsgaard 1996a:9-10).

Hun går deretter over til å beskrive det hun mener er problemet. Hun skriver at mange moralfilosofer har aspirert til å gi et svar på det normative spørsmål. Men spørsmålet (the

issue) om hvordan normativitet kan bli etablert, er sjelden blitt behandlet direkte eller separat. I disse forelesningene ønsker hun å gjøre det ved å undersøke de ulike måter moderne filosofer har prøvd å etablere normativitet i etikken. Hun gir deretter en utdypning av det moralske spørsmål som ikke tas med her. Men, hun kommer så med det som oppfattes som de krav hun stiller til en normativ etisk teori utover det som utledes direkte med referanse til humanitetsformuleringen. Da disse kravene synes å være vesentlige for en moderne tolkning av både Aristoteles og Kant, behandles de relativt grundig.

Hun skriver at hvordan vi forklarer moralsk oppførsel (moral behaviour) er et **tredje-persons**, teoretisk spørsmål. Det er et spørsmål om hvorfor en viss art av intelligente vesener oppfører seg på en viss måte.

Det normative spørsmål er imidlertid et **første-persons** spørsmål som reiser seg for en moralsk aktør som virkelig må gjøre det som moraliteten (morality) sier. Når du ønsker å vite hva en filosofis normative teori er, må du plassere deg selv i posisjonen til en aktør som blir stilt overfor et vanskelig krav. Hun skriver så:

"You then ask the philosopher: must I really do this? Why must I do it? And his answer is his answer to the normative question." (Korsgaard 1996a:9-10)

Hun skriver at det er **tre krav** som svaret må tilfredsstille for å være vellykket (successful). Alle disse springer ut av den posisjon som det normative spørsmål reiser seg fra: første-persons posisjonen til aktøren som krever en begrunnelse (justification) for de krav moraliteten stiller til ham.

For det **første** må svaret virkelig lykkes i å **angå (adress) en aktør som er i den posisjonen**. Den må ikke bare spesifisere hva vi kunne si, i tredje person, *om* en aktør som bestrider eller overser eksistensen av moralske krav. Alle moralske teorier definerer dets prinsipper (concepts) på en måte som tillater oss å si noe negativt om folk som gjør det, for eksempel at de er amoralske eller slette (bad). Men, en aktør som tviler på om han virkelig må gjøre det moraliteten sier, tviler også på om det er så galt å være moralsk slett, så den rene muligheten av en slik kritikk avgjør ingenting. Og Korsgaard mener at det kan være villedende å forestille oss hva vi ville si for eksempel i andre person, til en annen aktør som bestrider (challenge) moralske krav. En annen aktør kan nekte for å lytte til fornuft eller lytte i det hele tatt. For at øvelsen skal fungere (work), må vi eliminere disse mulighetene og forestille oss at denne andre aktøren er alvorlig og rimelig og virkelig ønsker å få vite hva det moralske prinsippet innebærer. Og dette viser bare at svaret vi trenger virkelig er første-persons svaret. Det er svaret som tilfredsstiller oss når vi *selv* stiller det normative spørsmål.



Den **andre** betingelsen følger fra den første. Siden vi selv skal både spørre og svare på det normative spørsmål, må en vellykket normativ teori tilfredsstillende en betingelse som er blitt kalt **transparens**. Og dette må forstås bredt. Det er ikke bare at forklaringen må gjelde (go through) når akøren forstår seg selv fullstendig. Begrunnelsen må også gjelde. En normativ moralsk teori må være en som tillater oss å handle i den fullstendige kunnskap (the full light of knowledge) om hva moralitet er og hvorfor vi er mottakelige (susceptible) for dens virkninger, og samtidig tro at våre handlinger er begrunnet og har mening (make sense).

Den **tredje** betingelsen gjelder **identitet**. Korsgaard skriver at svaret må henvende seg (appeal) til oss på en dyp måte, til vår oppfatning (sense) om hvem vi er, til vår oppfatning av vår identitet. Hun skriver at moraliteten kan stille vanskelige spørsmål til oss. Noen ganger til og med at vi må være villige til å gi våre liv for den. Dette stiller en krevende betingelse til det normative spørsmål: det må vise at det noen ganger er å gjøre den uriktige (wrong) tingen like galt (bad) eller værre enn døden. Og for de fleste mennesker og i de fleste situasjoner, er den eneste tingen som kan være værre enn døden – det å ikke være oss selv mer. Hun avslutter dette avsnittet med å skrive:

”If moral claims are ever worth dying for, the violating them must be, in a similar way, worse than death. And this means that they must issue in a deep way from our sense of who we are.” (Korsgaard 1996a:18)

## 7.5 Korsgaards beskrivelse av Williams’ forhold til Aristoteles

I innledningen til den andre forelesningen, *Reflective endorsement*, skriver Korsgaard:

”Morality might not survive reflection.”<sup>59</sup>. Og hun tar dette som utgangspunkt for forelesningen. Hun skriver at hun bruker en av de beste reglene for filosofisk metode: at en klar formulering av problemet også er en formulering av løsningen. Og hvis problemet er at moralitet ikke vil overleve refleksjon, er løsningen at den vil gjøre det. Hun skriver at “the reflective endorsement method” har sin naturlige plass i teorier som avviser realismen og begrunner (ground) moralitet i den menneskelige natur.<sup>60</sup>

Hun skriver videre at i den moderne perioden ble den reflektive metoden først tatt i bruk av sentimentalistene på 1700-tallet og viser til Hume som den mest kjente. Men, hun skriver at disse sentimenalistene ikke var de første som begrunnet moraliteten i den menneskelige natur:

”Some of the classical Greek philosophers, in particular **Aristotle**, did so as well. So it is not surprising that the reflective endorsements method has re-emerged in some recent moral thought of Aristotelian inspiration, namely that of Bernard Williams.<sup>61</sup> Like Hume, **Williams rejects realism** and defends in its place a theory

---

<sup>59</sup> Korsgaard 1996a:49

<sup>60</sup> Korsgaard 1996a:50.

<sup>61</sup> These remarks will naturally raise the question whether Aristotle himself used the reflective endorsement method. Williams, in some passages I will be quoting later, makes a good case for the claim that reflective

which grounds morality in human dispositions. And like Hume, he finds that the answer to the normative question rests in whether those dispositions are ones we have reason to endorse.” (Korsgaard 1996a:50-51).

I fotnoten i det siste sitatet skriver Korsgaard at hun ikke har diskutert Aristoteles’ syn direkte. Dette er kanskje grunnen til måten hun kommenterer Williams på. Korsgaard nevner, som gjengitt ovenfor, at Williams er inspirert av Aristoteles. Men, hun nevner ikke at Williams som konklusjon avviser Aristoteles’ etikk som grunnlag for sin egen. En interessant setning i fotnoten er ”**Aristotle’s teleological conception of the world** adds another element to his conception of normativity”. Om Aristoteles etikk nødvendigvis må tolkes som en teleologisk etikk, blir problematisert i neste avsnitt.

Korsgaard avslutter innledningen til denne forelesningen med å konstatere at hun kommer til å konkludere med at den logiske konsekvensen av den type normativ teori som deles av Hume, Mill og Williams, er moralfilosofien til Kant.

Av den detaljerte gjennomgangen, tas her bare med en av hennes kommentarer til Williams’ bruk av Aristoteles. Korsgaard siterer Williams på en passasje som også ble sitert under analysen av Williams’ bruk av begrepet *den dydige person*. Her tas med den delen av Korsgaards sitat som også er relevant her:

”...if he is to conduct any reflection in which he stands back from his own dispositions, it is important whether there is anything in the view of things he takes from the outside that conflicts with the view of things he takes from the inside. **For Aristotle, the virtuous agent would find no such conflict.**” (Williams 1985:51-52)

Williams understreker dette ved å skrive:

”Aristotle’s theory means that when the agent reflects, even from the outside, on all his needs and capacities, he will find no conflict with his ethical dispositions.” (Williams 1985:51-52)

Korsgaard avslutter sin analyse av Williams med den konklusjon hun trekker av dette:

”Again, the conclusion is that our ethical dispositions are judged good from every point of view which makes practical claims on us, including their own point of view. And in this way normativity is established.” (Korsgaard 1996a:78).

Men, uvisst av hvilken grunn, kommenterer ikke Korsgaard Williams avslutning på dette avsnittet noen linjer lenger frem hvor Williams gir opp Aristoteles som et grunnlag for sin egen etikk og går over til å ”...find an Archimedian point without using Aristotlian assumptions” (Williams, 1985:53).

---

endorsement is at least involved in Aristotle’s method of justifying morality. But **Aristotle’s teleological conception of the world** adds another element to his conception of normativity. In these lectures I am addressing modern methods of establishing normativity, so I have not discussed Aristotle’s view directly. What I think about them will, however, become apparent in the course of the next lectures.

Her søkes en annen løsning: å ta med de elementene fra Aristoteles' etikk som ikke bryter med Kants og Korsgaards egne krav til en normativ etisk teori. Dette gjelder den såkalte 'kantianske testen' som er gjengitt av O'Neill i avsnitt 7.3 foran. Men, det gjelder også de krav som Korsgaard har stilt til en normativ etisk teori slik det er beskrevet i avsnitt 7.4.

## 7.6 Kan Aristoteles' etikk tolkes deontologisk?

En dualistisk tolkning av begrepet *den dydige person* ble gitt i kapittel 6. Problemet som vurderes her er om en slik tolkning kan bidra med nye innsikter utover Kants humanitetsformulering. Etter mitt syn gjør den det, fordi det peker ut over Kant og kan tolkes som en tilnærming til eksistensialfilosofien. Men, før dette forholdet vurderes nærmere synes det nødvendig å reflektere enda en gang over begrepet *den dydige person*. Men, nå i forhold til Kant og til spørsmålet om Aristoteles' etikk nødvendigvis må tolkes som teleologisk.

I en artikkel om Kants moralfilosofi i Stanford Encyclopedia of Philosophy av Robert Johnson, i et kapittel som spør om Kants moralfilosofi er teleologisk eller deontologisk, innleder han ikke overraskende med å skrive at det overleverte syn (received view) er at Kants moralfilosofi er en deontologisk normativ teori, i det minste i denne utstrekning: den benekter at rett og galt er funksjoner av godhet og sletthet.<sup>62</sup>

Johnson har en relativt lang drøftelse av hvorvidt Kants moralfilosofi er teleologisk eller deontologisk. Vi skal ikke følge denne i detalj, men en passasje er interessant da den berører begrepet *den dydige person*. Johnson skriver at dydsetikken fastslår at en riktig i handling i en gitt (any) omstendighet er den handling en dydig person gjør eller ville utføre i de omstendighetene. I dette tilfellet er det godheten til karakteren til personen som utfører eller ville utføre handlingen som bestemmer riktigheten av en handling. Og Kants egne synspunkter har typisk blitt karakterisert som deontologisk nettopp (precisely) fordi de har synes å reversere denne prioriteringen og benekte hva en slik teori påstår (assert). Riktighet, ifølge standardlesningen av Kant, er ikke begrunnet (grounded) i verdien av det som kommer fra karakteren.<sup>63</sup>

Også her brukes *den dydige person* som begrep uten problematisering. Ved å fastslå at dydsetikken mener at riktig handling er den handling som en dydig person ville utføre i de aktuelle omstendigheter, konkluderes det med at det er 'godheten til karakteren i personen' som bestemmer riktigheten av handlingen. Og at grunnlaget for riktigheten er 'godhet'. Deretter konkluderes det med at Kants eget syn typisk er blitt klassifisert som deontologisk

---

<sup>62</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/> kapittel 12 (oppsøkt 15.12.08)

<sup>63</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/> kapittel 12 (oppsøkt 15.12.08)

fordi Kant benekter det en slik teori påstår. Johnson synes å bruke begrepet *den dydige person* som et enhetlig begrep. I kapittel 4 og 5 ble det vist at dette synes enten å føre til en tvetydighet i tolkningen av Aristoteles (McDowell og Charles) eller fører til at Aristoteles etikk blir inkonsistent (Williams). Som beskrevet i kapittel 6 påstås at en dualistisk tolkning av *den dydige person* gir en mer riktig gjengivelse av Aristoteles' intensjon for vår tid. Men når vi skal vurdere en dualistisk tolkning av *den dydige person* her, synes det nødvendig å stille et hypotetisk spørsmål: hvordan ville Kant stilt seg til et dualistisk begrep, dvs. *den dydige person* tolket som to: et som en **fysisk dydig person** tolket som et forbilde eller et **eksempel** og et som et kontrafaktisk begrep en **ideelt dydig person**? Når det gjelder det første er det naturlig å sitere følgende fra kapittel 2 i *Grunnlegging til moralens metafysikk*:

”Det finnes slett ingen etterligning sted når det gjelder det moralske og eksempler tjener bare til å anspore, dvs. de fjerner tvilen når det gjelder gjennomførbarheten av det som loven påbyr, de anskueliggjør det som den praktiske regel uttrykker mer alment.” (Kant 1970:23)

Slik Kant bruker 'eksempler' her gir det ikke noe grunnlag for noen metafysiske spekuasjoner om 'godheten til et slikt eksempel' som kunne tas som et karaktertrekk som uttrykte at det var noen mystiske spesielle egenskaper ved en slikt eksempel som gjorde dem til en slags målestokk på godhet generelt. En ville da ikke kunne knytte egenskapen godhet til den (fysisk) dydige person, slik det er gjort ovenfor for å vise at dydsetikken er teleologisk i motsetning til Kants etikk som er deontologisk. Samtidig passer en fysisk dydig person tolket som et eksempel inn i Kants sammenheng ovenfor.

Når det gjelder **den ideelt dydige person** er det annerledes. Det er vanskelig å finne noe i Kants moralfilosofi som minner om dette. For meg minner det mer om Kants epistemologi og Kritikk av den rene fornuft. Her mener Kant å ha funnet mulighetsbetingelsene og grensene for å oppnå vitenskapelig kunnskap. For meg synes den ideelt dydige person å uttrykke et tilsvarende grensebegrep for praktisk kunnskap. Dette synes å peke ut over Kant og til noe som ble nyansert i eksistensialfilosofen med Kierkegaard og Heidegger.

Hva er så nytt med den ideelt dydige person? Det ideal Aristoteles prøver å fremstille, men ikke i et moderne språk, er, som påpekt av bl.a. McDowell, en "harmonious composite of intellectual and non-intellectual elements" (McDowell 1998:39). Eller med andre ord et vesen med fullstendig balanse mellom fornuft og følelser. I en tolkning av *Sygdommen til Døden* av Kierkegaard<sup>64</sup> uttrykkes dette ved at et menneske 'må hente seg inn igjen' hvis det skal unngå fortvilelse på grunn av indre konflikter. Heidegger synes å uttrykke den samme ideen mer

---

<sup>64</sup> Dette er hentet fra eget notat fra en av Professor Kjell Eyvind Johansens forelesninger om Kierkegaard i 2006 og uttrykker slik jeg oppfattet det en ikke-kristen tolkning av Kierkegaard.

systematisk ved å si at både forståelse og befindtlighet<sup>65</sup> er eksistensialer som begge (alltid) er en nødvendig del av den menneskelige væremåte. Både Kierkegaard og, mer presist, Heidegger synes dermed å gi en moderne tolkning av begrepet den ideelt dydige person. Og en slik tolkning stemmer etter mitt syn godt med Aristoteles' intensjoner.

Hvilken innsikt gir så dette utover det som Kant uttrykker i humanitetsformuleringen? Jo, at mennesket også alltid bør handle slik at 'det henter seg inn igjen'. Ellers vil det, som Kirkegaard beskriver, ende i fortvilelse. Dette er ikke en norm som er avhengig av en spesiell kultur eller av spesielle ønsker, men en dyp erkjennelse av hva det vil si å være menneske. Om en skulle prøve å uttrykke dette som en norm, ville det være noe slikt som 'du bør reflektere på en slik måte at du tilstreber balanse mellom din forstand og dine følelser'. Forstanden kan gå på ville veier uten å ta hensyn til følelsene og følelsene kan gå på ville veier uten å ta hensyn til forstanden. I begge tilfeller ender det i fortvilelse. Et menneske kan ikke eksistere lenge i en situasjon hvor følelser og forstand ikke er samstemt. Det betyr schizofreni. Samtidig er det ikke grunnlag for å vise til at den ideelt dydige person har et karaktertrekk som gir grunnlag for spekulasjoner om at det finnes en spesiell 'godhet' ved mennesker som finner mening i et slikt begrep.

Dette gir ikke noe grunnlag for å påstå at Kants etikk ikke er en pliktetikk slik Korsgaard beskriver. Hennes tolkning basert på at alle mennesker vil finne det rasjonelt å regne seg som medlem av formålenes rike, gjør at alle er gjensidig forpliktet på humaniteten i mennesket. Men, det gir grunnlag for å stille spørsmålstegn ved om Aristoteles' etikk nødvendigvis må tolkes som en teleologisk etikk. Og om det er grunnlag for å vurdere om det er mulig å kombinere Aristoteles' og Kants etikk slik det er søkt i denne oppgaven.

---

<sup>65</sup> Dette er betegnelsene som er brukt i den norske oversettelsen av Heideggers *Væren og Tid* utgitt av Bokklubbens kulturbibliotek 2007

## 8 Partikularisme og tykk intuisjonisme

### 8.1 Innledning

I kapittel 2.7 ble det beskrevet hvordan Aristoteles insisterer på at ingen etisk teori kan tilby en beslutningsprosedyre og at det som må gjøres i en spesiell situasjon av en dydig person avhenger av omstendighetene. Og disse varierer så mye fra en situasjon til en annen at det ikke er mulig å fastlegge et sett med regler som samlet kan løse ethvert praktisk problem. Aristoteles skriver i Bok I.3: "Man har sagt nok om dette når man har klarlagt det så langt det tilgrunnliggende materiale tillater" (1094b13-14) og senere i Bok II.2: "...hele vår redegjørelse for handlinger må gis i omriss og ikke nøyaktig..." (1104a1-2). Under beskrivelsen av praktisk visdom skriver han i Bok VI.11:

"Alle disse holdninger tenderer som man skulle vente mot samme punkt, for når vi taler om forståelse, forstand, klokskap og fornuft, er det de samme personer vi tilskriver forståelse og fornuft og som er kloke og forstandige. For alle disse evner angår det endelige, det vil si **enkelttilfellet**, og det at man er forstandig og har god forståelse eller er forståelsesfull, vil si at man er i stand til å bedømme de ting som den kloke tar stilling til. For det som er rimelig, er felles for alle gode mennesker i forhold til andre." (1143a25-33)

Slike passasjer er noe av bakgrunnen for at noen filosofer har betegnet Aristoteles som en partikularist. Nå viser det seg imidlertid at partikularisme ikke er noe entydig begrep og at hvordan dette defineres har betydning for hvordan vi skal tolke både Aristoteles og Kant. Dancy skriver i innledningen til sin oversiktsartikkel om partikularisme i Stanford Encyclopedia of Philosophy fra 2005:

"Moral Particularism, at its most trenchant, is the claim that there are no defensible moral principles, that moral thought does not consist in the application of moral principles to cases, and that the morally perfect person should not be conceived as the person of principles."<sup>66</sup>

Dancy skriver her at i sin skarpeste form betyr moralsk partikularisme at det ikke er noen moralske prinsipper som kan forsvares. Hvis denne definisjonen blir stående, betyr det at det blir vanskelig å finne en meningfull moderne tolkning av noen normativ etikk i det hele. En relativisme, som etter mitt syn er uakseptabel, synes å true normative etiske teorier generelt. Og det synes klart at moralske prinsipper er viktig både for Aristoteles og Kant. Spørsmålet blir derfor hvordan vi kan holde på at Aristoteles mener at ingen etikk kan være en beslutningsprosedyre samtidig som bruk av noen moralske prinsipper likevel kan forsvares? Dette gjelder noen av de klassiske dyder, men også Kants kategoriske imperativ.

---

<sup>66</sup> Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/> (oppsøkt 24.2.08)

Senere i sin oversiktsartikkel synes Dancy å moderere definisjonen noe, kanskje bl.a. pga. essayet *Unprincipled Ethics* av McNaughton og Rawling i essaysamlingen *Moral Particularism* (2000)<sup>67</sup> som vi skal studere nærmere her. Dette kan kanskje tyde på at 'frontene nærmer seg hverandre', da Dancy synes å bli regnet som den mest radikale partikularist.

McNaughton og Rawling kaller sitt forslag tykk intuisjonisme og mener at dette samtidig er en form for partikularisme som beholder en meningsfull bruk av moralske prinsipper. Essayet er oppklarende fordi:

- Det gir uttrykk for en moderat partikularisme som synes nødvendig forat Aristoteles og Kants etikk skal kunne forstås på en meningsfull måte i dag.
- Det gir en forklaring på såkalte 'tykke moralske begreper' og skiller mellom disse og det de kaller 'tynne' og 'fete' begreper. Dette utdyper den mening vi i dag kan tillegge de klassiske dyder.
- Det gir en mer meningsfull bruk av tykke moralske begreper enn det Bernard Williams synes å gi.<sup>68</sup>

Det er opplysende at McNaughton og Rawling kommenterer både McDowells og Dancys former for partikularisme og plasserer disse innenfor sitt begrepsapparat.

## 8.2 Tykk intuisjonisme

### 8.2.1 Former for partikularisme

McNaughton og Rawling begynner med å avklare sitt forhold til partikularisme og synes samtidig å gi en meningsfull beskrivelse av ulike former for partikularisme. De skriver at 'etisk partikularisme' noen ganger er blitt brukt på en bred og upresis måte som en betegnelse på alle som uttrykker fiendskap (hostility) til et syn om at en beslutning om hva som er riktig å gjøre i en spesiell situasjon, kan mekanisk leses av fra et generelt prinsipp eller et sett med prinsipper. En korrekt moralsk dom, hevdes det, kan bare nås ved å studere nøye det enkelte tilfelle – til hva som skiller det fra andre tilfeller like mye som hva det har felles med dem. Forfatterne skriver at partikularisme i denne brede betydningen, som hevder at grepet om moralske prinsipper er utilstrekkelig for en moralsk verdsettelse (moral appreciation) av den enkelte situasjon, har fått mange tilhengere de siste årene. De skriver at **de selv er tilhenger av et slikt syn** og kaller dette 'moralsk dom partikularisme' (**moral verdict particularism**).

---

<sup>67</sup> Dancy oppgir McNaughtons og Rawling essay i sin referanseliste.

<sup>68</sup> I *Ethics and the limits of philosophy* (Williams 1985:140-142) gir Williams en positiv vurdering av tykke moralske begreper generelt, da han mener at disse har moralsk relevans i motsetning til ikke-moralske begreper. Han synes likevel å mene at disse alltid vil være avhengig av den sosiale sammenheng de anvendes i. Her synes McNaughton og Rawling å gi en mer generell og holdbar løsning.

De skriver at det er en posisjon som holdes av **intuisjonister** og viser til Rawls klassiske definisjon:

”Intuitionist theories, then, have two features: first they consist of a plurality of first principles which may conflict to give contrary directives in particular types of cases; and second, they include no explicit method, no priority rules, for weighing these principles against one another.”<sup>69</sup> (McNaughton og Rawling 2000: 256).

Men, de skriver at betegnelsen partikularisme også er brukt for å betegne den mer radikale påstand om at det ikke finnes noen moralske prinsipper (there are *no* moral principles). Synet oppsto som en reaksjon (response) på Hare som fant på uttrykket ’partikularisme’. Forfatterne ønsker å undersøke denne reaksjonen på Hare og at denne ikke gir dem grunn til å avbryte alle konsepter for moralske prinsipper – slik de mener Dancy noen ganger gjør. Forfatterne går inn for en en mer moderat posisjon som anerkjenner sannheten og viktigheten av visse ’svake moralske prinsipper’ (weak moral principles).

### 8.2.2 To konsepter for et moralsk prinsipp: svake og sterke

#### Svake.

I motsetning til de som tar utgangspunkt i Hare, mener forfatterne at Dancy definerer sin posisjon i opposisjon til klassisk intuisjonisme slik den er utformet av Ross<sup>70</sup>. De ønsker derfor først å gjengi (briefly expound) Ross’ begrep *prima facie* (ved første øyekast), eller bedre, *pro tanto* (for mye) plikt.<sup>71</sup>

De gjør så noe som oppfattes som et tankeeksperiment. De skriver:

”Suppose the fact that an act would be just is always a reason in favour of doing it. Then justice is a *universally right-making* feature of acts. Or, as Ross puts it, there is a *prima facie* duty to be just.” (McNaughton og Rawling 2000: 257).

De skriver at dette ikke betyr at alle rettferdige handlinger er riktige, da det kan være situasjoner da rettferdighet blir oppveiet av andre betraktninger. Men, det betyr at rettferdighet alltid taler til fordel for en handling, deontologisk uttrykt. På en lignende måte vil avsløring av en uskyldig venn alltid tale i mot en slik handling. De trekker så en parallell til det kjemiske uttrykket valens. Vi har følgende par av prinsipper: rettferdighet har en universelt positiv valens mens avsløring av uskyldige venner har en universelt negativ valens. Valensen null korresponderer til moralsk irrelevans i situasjonen. De skriver at slike prinsipper ikke er nok til å fastlegge den deontologiske status for en handling siden de kan

<sup>69</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 34.

<sup>70</sup> Ross, William David (1877-1971). Skotsk filosof. Hovedinteresser Aristoteles og moralfilosofi. Tok et oppgjør med Moore og gikk inn for den retningen som er blitt kalt intuisjonisme. To hovedverk: *The Right and the Good* (1930) og *Foundation of Ethics* (1939). (Fritt sitert fra Penguin Dictionary of Philosophy, 2000).

<sup>71</sup> Forfatterne viser her til W.D.Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Clarendon Press, 1930)



komme i konflikt med hverandre. De vil referere til slike moralske prinsipper som **svake** (*weak*).

De skriver så om Dancy at han kombinerer 'moralisk dom partikularisme' med den mere overraskende (startling) påstand at det ikke er noen svake prinsipper utenom de tynne moralske egenskaper (properties) riktig, galt osv. De benevner denne siste form for partikularisme, som de er uenig i, for 'moralisk valens partikularisme' (**moral valence particularism**).

De skriver at det er viktig å se at disse kravene er uavhengig av hverandre.

### **Sterke.**

Hares 'universelle preskriptivisme' forplikter han bl.a. til 'universabilitetstesen'. Hvor 'M' betegner et vilkårlig moralisk begrep (slik som god, riktig, rettferdig eller modig), har vi:

"(U) If an act or circumstance is M, then any **relevantly similar act or circumstance** is M (where relevant similarity is a matter of sharing some set of descriptive (i.e. non-moral) properties)." (McNaughton og Rawling 2000: 258)

Når vi beskriver en handling som er moralisk foreskrevet (say, morally prescribed) gjør vi dette fordi den har (possesses) visse ikke-moralske egenskaper, f.eks. P1-Pn. Og vi er da rasjonelt forpliktet til det følgende sterke moralske prinsippet:

"(P) Any action with non-moral properties P1-Pn is morally prescribed." (McNaughton og Rawling 2000: 258)

De skriver at Hare tror at alle moralske dommer hviler på prinsipper som har denne formen. Derfor er hans posisjon inkonsistent med **moral verdict particularism** (som både Dancy og forfatterne er enig om).

### **Primære og sekundære grunner for å handle.**

Forfatterne henviser til Urmson, som har godtatt Rawls definisjon, som skiller mellom primære og sekundære grunner for å handle og hvor han mener at det han betrakter som primære alltid er en grunn til å handle, men ikke alltid en tilstrekkelig grunn.

Forfatterne skriver at hvis det at en handling er rettferdig er en primær grunn til å utføre den, da har **rettferdighet** en **universell positiv valens** og vi får det svake (**weak**) prinsippet:

"(J) In so far as an act is just, this counts in its favour." (McNaughton og Rawling 2000: 259)

Men de skriver at det er mange eksempler på det Urmson vil kalle sekundære grunner har en variabel valens. Det fakta at noen handlinger er illegale er ofte en grunn til ikke å utføre de, men vi behøver ikke å forutsette at det alltid er en grunn til ikke å utføre de. De nevner her

som eksempel Nurenberg-lovene i Nazi Tyskland. At en handling var illegal i forhold til disse ville trolig bety at illegalitet ville ha positiv valens.

### **Tykke moralske begreper hos Hare.**

De skriver at 'relevant likhet' hos Hare (relevantly similar act or circumstance) kan tolkes holistisk. Det betyr at et slikt prinsipp som P kan være følsomt (sensitive) for sammenhengen. P1 i konteksten P2-Pn kan ha en negativ valens, men kan ha en positiv valens i en annen kontekst. Men, til forskjell fra Dancy, mener Hare at det er noen begreper (terms) (utenom de tynne moralske begreper) som har en konstant valens. Dette er de 'sekundære vurderende' ('secondary evaluative') begreper, slik som modig ('courageous'). De skriver at disse korresponderer omtrent med Williams 'tykke moralske begreper'.<sup>72</sup> De er enig med Hare om at tykke moralske begreper er univalente (univalent).

### **Å veie grunner mot hverandre er viktig i intuisjonismen.**

Dette tolkes slik at de mener at f.eks. modighet alltid har en positiv valens i forhold til en handling. Men, at det kan være situasjoner hvor andre forhold kan ha en negativ valens i forhold til den samme handlingen og være avgjørende for om handlingen bør utføres. De skriver at dette er svært forskjellig fra den betydning tykke moralske begreper har for Hare. De mener at rettferdighet er en viktig egenskap (feature) som må måles opp mot andre betraktninger for å bestemme hva som bør gjøres. Hare mener at ved å erklære en handling som rettferdig er det en del av hans prosjekt for å unngå forpliktelse til slike egenskaper som rosverdighet (commendability). Dette betyr at Hares modell ikke er basert på en slik forestilling (notion) som å veie grunner mot hverandre. De skriver:

"The weighing of reasons is a crucial aspect of intuitionism and other theories that endorses moral verdict particularism, and comports with our ethical intuitions." (McNaughton og Rawling 2000: 260)

De skriver at grunner for å handle ikke er altoverskyggende (overriding). De vil typisk være grunner for eller i mot enhver handling. Etter deres syn vil rasjonelle aktører som konfronteres med (vanskelige) valg søke ut grunner for og i mot deres ulike alternativer og veie de opp mot hverandre.

Hares modell er svært forskjellig. Bl.a. blir bidraget til tykke egenskaper (thick properties) uklar (opaque). Etter deres syn er det nyttig (helpful) når en skal bestemme seg for om en skal utføre en handling om handlingen er f.eks. rettferdig. Hare, derimot, synes bare opptatt av å se på de ikke-moralske egenskapene for å ta en slik beslutning. De skriver at etter hans syn vil det følgende prinsippet avgjøre om en handling er rettferdig:

---

<sup>72</sup> B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fortuna Press/Collins, 1985), 129, 140)

”(Q) Any action with non-moral properties Q1-Qm is just” (McNaughton og Rawling 2000: 261)

Men, det er bare en handlings ikke-moralske egenskaper som bestemmer om det er riktig å utføre handlingen.

### **Dancys posisjon.**

Så skriver de at det er en viss ironi her. Så langt har de karakterisert Dancys posisjon i opposisjon til klassisk intuisjonisme, slik den er definert av Rawls. Men, hvis intuisjonisme forstås i en videre betydning (wider sense), som det syn at det er et ureduserbart mangfold (irreducible multiplicity) av moralske relevante betraktninger som må veies mot hverandre for å komme frem til en moralsk dom, så kan selv en slik radikal partikularisme som Dancys bli karakterisert som en intuisjonistisk teori.<sup>73</sup>

Dette tolkes som at de nå godtar Dancy's form for partikularisme som en intuisjonistisk teori. Det blir derfor nå dennes posisjon innenfor slike teorier som vil avgjøre deres posisjon overfor Dancy. De skriver at det vil være enklere for å få frem ulike posisjoner (for purposes of exposition) å tenke på spørsmålet om egenskaper med invariant moralsk valens som en familiekrangel (family squabble) innenfor intuisjonisme. Alle intuisjonister er 'moral verdict particularists', men de avviker i deres holdning (attitude) til moralsk valens.

### **Tre varianter av intuisjonisme.**

Forfatterne ønsker å skille mellom tre varianter:

- Den **første** varianten av intuisjonisme påstår (claims) at det er ikke-trivielle tilfeller av universelle og kontrafaktuelle invariant valens og at disse omfatter (involve) tykke moralske egenskaper. De vil kalle denne '**tykk intuisjonisme**'. Et typisk (straightforward) eksempel på dette er prinsippet J som er gjengitt ovenfor.
- Den **andre** varianten av intuisjonisme legger til noen, men ikke alle, ikke-moralske egenskaper (properties) til 'tykk intuisjonisme's liste over egenskaper med invariant valens. For å markere denne overflod (abundance) kaller de denne '**fet intuisjonisme**'.
- Den **tredje** varianten av intuisjonisme gjør en drastisk (sweeping) subtraksjon: den hevder at den eneste formen for invariant valens er triviell, slik som påstanden om at mord er galt, hvis mord tolkes som urettmessig (wrongful) drap. Dette synet kaller de '**tynn intuisjonisme**'. Det er ingen primær grunn i Urmsons betydning. **Dette er Dancy's 'moral valens particularism'**.

---

<sup>73</sup> McNaughton og Rawling 2000: 261

De skriver at den nåværende partikularismen for en stor del er en respons på Hare. De vender seg derfor nå til argumentene til McDowell og Dancy mot Hares konsept for moralitet og undersøker deres innflytelse på de tre variantene av intuisjonisme som er beskrevet ovenfor.

### 8.2.3 Argumenter fra partikularister

#### **Dancys krav om begrunnelse for den initielle moralske dommen.**

Det første spørsmålet som blir reist gjelder Dancys om hvordan en begrunner den initielle moralske dommen. Hare mener, som vist ovenfor, at når vi først har foreskrevet en handling med de ikke-moralske egenskapene P1-Pn (U), er vi forpliktet til å foreskrive enhver fremtidig handling med de samme egenskapene. Men, som Dancy skriver<sup>74</sup>, er det ikke sagt noe om hvordan en foreskriver den første handlingen.

Og det er flere vanskeligheter.<sup>75</sup> Hvordan unngår vi muligheten av en handling som initierer (instantiating) P1-Pn i den grad det er påkrevet (to the required degree) sammen med en kompenserende (countervailing) egenskap Pn+1 (a 'defeater')? En slik kombinasjon vil kreve at vi endrer vår holdning til aksept (approbation). Løsningen på dette problemet er å legge til en kompenserende egenskap til P1-Pn slik at en får:

"(P') Any action with non-moral properties (P1-Pn and not Pn+1) is morally prescribed" (McNaughton og Rawling 2000: 263)

Men, dette er en triviell innsigelse, noe Hare også er klar over, hvis det ikke er grunn for å erklære et stoppested (stopping place). Hvis alle ikke-moralske egenskaper er inkludert, da vil ikke to numerisk adskilte (numerical distinct) handlinger dele alle relevante egenskaper. Og det er nettopp Dancys anklage (plaint) at noe slikt stoppested ikke kan bestemmes på forhånd:

"Even if there are principles such as (P) that stop short of listing the entire supervenience base, we have yet to find any, let alone any that are of practical use.

This argument supports all three types of intuitionism, since it attacks a vision of morality that all intuitionists reject (they are all moral verdict particularists)." (McNaughton og Rawling 2000: 263)

Det betyr at alle intuisjonister har en løsning på dette problemet. Men, de skriver så at det legger en byrde på forsvarerne av 'fet' eller 'tykk' intuisjonisme. Den 'tynne' intuisjonist er radikalt holistisk om moralske grunner: hun hevder at relevansen (pertinence) og kraften (dvs. både fortegnet og størrelsen på valensen) til *enhver* grunn som bidrar til en moralsk dom i en viss situasjon, delvis er avhengig av andre grunner som er tilstede. Derfor kan tillegget av Pn+1 ovenfor, reversere forbudet (proscription) ved å endre valensen av de andre faktorene.

---

<sup>74</sup> Dancy, *Moral Reasons*, 82-3

<sup>75</sup> Dancy, *Moral Reasons*, 80-1

Utfordringen for forsvarerne av 'fet' eller 'tykk' intuisjonisme er: hvilken grunn har vi til å anta at valensen til noen (any) betraktning (consideration), ikke-moralsk eller tykk er invariant for alle mulige tilfeller? Hvorfor kan ikke den positive valensen av en betraktning i et spesielt tilfelle bli reversert (eller bli null) i et nytt tilfelle? De skriver at de senere vil gå nærmere inn på dette spørsmålet hvor de vil fortsette sin argumentasjon til forsvar for 'tykk' intuisjonisme. Men, de skriver at de ikke hevder at f.eks. rettferdighet har samme grad av relevans i alle tilfeller. Det kan variere i betydning (import) avhengig av andre egenskaper (features) i tilfellet (the case).

### **McDowells argumenter mot å følge regler.**

De går så over til å se på et par argumenter fra McDowell.<sup>76</sup> McDowell ser sterke prinsipielle syn, slik som Hares, som forsøk på å basere (ground) moralsk dom og begrunnelse i det å følge regler og trekker på Wittgenstein for å argumentere for at denne strategien er feil. For å ta standardeksempelen for å addere 2, så erklærer vi at 1002 er resultatet av å legge 2 til 1000. Men, hva begrunner dette? Å vise til en annen regel er ørkesløst (otiose): vi ville da bli avkrevd å begrunne denne regelen. Så hvis begrunnelse må begrunnes i regler, ville vi ha en ond sirkel. Så hvis motivet med å henvise (advert) til moralske prinsipper, er å oppnå en moralsk begrunnelse med det, er slike syn ille motivert. Det finnes ikke et slikt grunnlag (no such grounding to be had). Ved å heve til et slikt prinsipp P som Hare gjør, begrunner han en handling i en uomtøyselig (apodictic) form.

Det er en imidlertid en respons til denne utfordringen. Betraktningene om å følge regler gjør ikke noe annet enn å ta bort (undercut) motivasjonen for appellen til sterke prinsipper i etikken. Matematikken *er* basert på prinsipper på en sterk måte. Ubegrunnet (ungrounded) begrunnelse i matematikken er regel-bundet (rule-bound). Forutsatt at vi har mestret det relevante emnet (subject matter) kan vi i matematikken utlede teoremer fra aksiomer i henhold til utledningsregler (for eksempel). Og i henhold til Hare kan vi utlede og begrunne dommer (forutsatt at vi, også her, mestrer emnet) fra sterke moralske prinsipper og aktuelle (current) betingelser. Her er problemet med hvordan vi kommer frem til den første dommen av hver type. Men, forutsatt at dette problemet blir løst, ville moralsk begrunnelse kreve dommer i henhold til (in accord with) sterke moralske prinsipper.

Ifølge opponentene til sterke moralske prinsipper (som de selv er), er ikke moralitet regelbundet på denne måten. Men, siden Wittgensteins regel-bundne betraktninger gjelder for matematikken, må vi være nøye med (care must be taken) ikke å anta at hele den samme

---

<sup>76</sup> Her refereres det til følgende essays av McDowell: *Non-cognitivism and Rule-following* og *Wittgenstein: To Follow a Rule*.

historien kan sies mot moralske prinsipper. Opponentene til sterke moralske prinsipper -som de selv tilhører - går i mot endelig (ultimate) begrunnelse i både den matematiske og den moralske sfære. Og hvis motivasjonen for Urmsons syn, at primære grunner har ikke-variabel valens, er å gi grunnlag for (ground) et begrep (notion) for begrunnelse (justification), så faller en slik motivasjon som bytte for dem som støtter sterke moralske prinsipper. Men hvis en antar diskusjonen (the dispute) mellom Urmson (eller Ross) og Hare bare gjelder hva som *er* en (ungrounded) begrunnelse i den moralske sfære, kan de begge godta Wittgensteins 'svimmelhet' ('vertigo') og vi må måle gagnet (the merits) i deres posisjoner med andre målestokker (yardsticks).

### **'Formløshetsargument' om umuligheten av å gruppere ikke-moralske begreper.**

Forfatterne går så over til et annet relevant argument til McDowell. Implisitt i Hares syn (se Q) er forestillingen (notion) om at våre moralske klassifikasjoner pent (neatly) kan sidestilles med våre ikke-moralske klassifikasjoner. Handlinger kan grupperes etter ikke-moralske kriterier. Og hver gruppe er slik at den samme moralske dom kan brukes på alle dens medlemmer. Mot dette tar McDowell en annen ide fra Wittgenstein (Wittgensteinian line). Forfatterne forklarer problemet ved å skrive at hvis vi antar at Hare har rett i at: "(Q) Any action with non-moral properties Q1-Qm is just" (McNaughton og Rawlings 2000: 265), da vil det være en liste som vil innbefatte tilfeldig mange prinsipper av formen:

"(Q) Any action with non-moral properties Q1-Qm is just  
(Q') Any action with non-moral properties Q'1-Qp' is just  
(Q'') Any action with non-moral properties Q''1-Qq'' is just" (McNaughton og Rawling 2000: 265)

For å anvende termen rettferdighet ('just') ville vi måtte se på hva alle grupperingene av |Q1-Qm|, |Q'1-Qp'|, |Q''1-Qq''| osv. har til felles med hverandre og være i stand til å fortsette inn i fremtiden. De konkluderer dette punktet med at denne **grupperingen hos Hare er uklar** (obscure). Her synes de å være enig med McDowell og Dancy når de skriver:

"As Dancy puts it: although the moral supervenes upon the natural, 'the subvenient base may be naturally shapeless'.<sup>77</sup>" (McNaughton og Rawling 2000: 266)

Dvs. at det er umulig å gruppere de ikke-moralske egenskapene slik Hare mener.

De skriver at bevisbyrden (onus) ligger hos Hare i å vise hvordan '**rettferdighet**' etter hans syn kan ha en 'form' ('shape') slik at en ikke-moralsk konstruksjon (construct) kan knyttes betinget til denne.

---

<sup>77</sup> Dancy, *Moral Reasons*, 79. This is not strictly accurate. It is actually the set of instances of a moral property that may be shapeless at the natural level.

De skriver at de tykke intuisjonister (som de tilhører) ikke tar denne byrden så alvorlig. De kan anerkjenne (acknowledge) en egenskap som rettferdighet synlig på det moralske nivået (moral level) pga. dets invariante valens. Valensen er ikke bare et tilfeldig vedheng (attachement), det er en vesentlig egenskap ved rettferdighet.

De skriver at de tynne intuisjonister benekter en fast valens (univalence). De fete intuisjonister har ikke-moralske egenskaper med invariant valens. De mener at en slik invarians kan gi mer 'form' ('shape') til moralsk praksis fra et ikke-moralsk perspektiv enn McDowells argument kan lede (lead) oss til å forvente.

#### **8.2.4 Tykke, tynne og fete moralske prinsipper**

De gir så (hovedavsnitt III) en nærmere definisjon og en nyansering av disse begrepene. De skriver at for å undersøke nærmere den relative styrken til de tre variantene, er det nyttig å ha en modell for tykk intuisjonisme foran oss. Som Urmson riktig har påpekt er Ross' berømte liste over prima facie plikter ment som en liste av primære grunner. Ross liste inneholder plikter til erstatning (reparation), takknemlighet (gratitude), troskap (fidelity), rettferdighet (justice), selvforbedring (self-improvement), velgjørenhet (beneficence) og å ikke gjøre skade (non-maleficence.). De skriver at alle disse er uttrykk for tykke moralske konsepter og at det derfor er fristende å kalle Ross en tykk intuisjonist. Hvis dette er riktig, noe Dancy er enig i, er Ross' generalisme immun overfor 'formløshetsargumentet' (the shapelessness argument). Det er ikke noe forslag hos Ross om at de som mangler de relevante konsepter skulle være i stand til å se den naturlige formen til slike konsepter (the natural shape of those concepts). Ross' teori ser derfor ut til å ta ombord (take onboard) de andre to argumentene til forsvar for partikularismen. Som de tidligere har vist, svekker (undermines) 'the rule-following argument' bare forestillingen om at regler kan gi ubetinget gyldig (apodictic) tilfredsstillende begrunnelse. Argumentet viser ikke at der ikke kan være regler eller generelle prinsipper. De skriver at partikularistene ofte understøtter deres syn med appell til holisme i sin begrunnelsesteori (theory of reason). Holisme krever at grunner er kontekst-avhengige. Det som teller som grunn i et tilfelle trenger ikke å telle som grunn i et annen. Partikularistene håper å kunne etablere holisme med henvisning til spesielle eksempler. De nevner et eksempel fra Dancy som gjelder å 'lyve'. Dancy beskriver en situasjon hvor han spiller et spill med sine barn hvor hele poenget med spillet er å lyve. I et slikt tilfelle ville ikke å lyve være et argument mot å utføre en handling, tverimot. Her viser de til elegansen i Ross' teori (account) som forklarer hvordan noen egenskaper, som å lyve, normalt har en moralsk relevans, men at deres relevans kan bli kansellert i visse spesielle omstendigheter.

De beskriver så hvordan de i det følgende vil utvikle en teori (account) for tykk intuisjonisme hvor ikke-moralske egenskaper kan inngå i svake moralske prinsipper, men bare som et vurderende tillegg (only with evaluative riders attached). De vurderende tillegg gir mer form til fler vanligvis viktige ikke-moralske egenskaper.<sup>78</sup>

Som en kontrast skriver de at tynn intuisjonisme ikke synes å kunne tilby en tilfredsstillende forklaring på det fakta at noen ikke-moralske egenskaper er mer sentrale enn andre og likevel endre valens i en situasjon.<sup>79</sup> Den forklarer hverken hvorfor de vanligvis teller eller hvorfor de ikke teller når de ikke gjør det.

De fastslår så at det de kaller en 'Ross-style' tykk intuisjonisme ikke kan forsvares. De går gjennom noen av egenskapene på Ross' liste med sikte på å komme frem til visse strukturelle egenskaper ved en form for tykk intuisjonisme som de mener kan forsvares. Og noen egenskaper på Ross' liste synes å passe en tykk modell svært godt. Som første eksempel trekker de frem **rettferdighet**, hvor det plausibelt (plausibly) kan hevdes at det fakta **at en handling er rettferdig, alltid taler til dens fordel**. Og rettferdighet er et **tykt moralsk konsept** hvor det synes fornuftig (reasonable) å anta at innholdet ikke kan bokstaveres ut i deskriptive termer fordi det er **naturlig formløst** (naturally shapeless).

Av de øvrige egenskapene som blir gjennomgått, skal vi her bare ta med 'å holde løfter' som synes å være interessant i forbindelse med Kant. De skriver:

"It is hard to see how promise-keeping could fail to be on any deontologist's list of prima facie duties."  
(McNaughton og Rawling 2000: 269)

Men de skriver at det kan bli hevdet at selv om 'å holde løfter' er en forestilling (notion) med moralsk betydning (significance), er det ikke selv en 'vurderende forestilling' (evaluative notion), men kan bokstaveres ut i et ikke-moralsk vokabular.<sup>80</sup> De skriver at det derfor ser ut til at vi har en fet regel ("a univalent non-moral feature"). Så kommer de med to eksempler hvor 'å holde et løfte' blir problematisert. Et av disse er når løftet er gitt under urettmessig tvang som ved tortur eller trussel. Den urettmessige tvangen ikke bare svekker min forpliktelse, den kansellerer den. De foreslår at et moralsk prinsipp kan rette oppmerksomhet (draw attention) mot en egenskap som alltid er relevant og relevant på samme måte (in the same way), under visse gitte implisitte betingelser. I eksemplet som er gitt kan en si at et løfte som ikke er gitt under urettmessig tvang og ikke er gitt for å gjennomføre noe umoralsk (det

<sup>78</sup> I en fotnote her skriver de at den strategien de legger opp til her selvfølgelig ikke er den samme som er tildelt Ross i det forrige avsnittet, men utvikler Ross' fremgangsmåte (approach) i en vesentlig annen retning.

<sup>79</sup> De viser her til Dancy, Moral Reasons, 67.

<sup>80</sup> Det refereres her til J. Searle, "How to derive "ought" from "is", Philosophical Review, 73 (1964), 43-58. Repr. In P.Foot (ed.) Theories of ethics (Oxford: Oxford University Press, 1967), 101-14.



andre eksemplet som ikke er gjennomgått ovenfor), så er det en moralsk grunn til å handle slik at løftet holdes. De skriver at siden det å gi et løfte er en institusjon for å plassere seg selv under en moralsk forpliktelse om å utføre en handling, ville det være et nederlag for en selv å plassere seg selv i en forpliktelse til å utføre en umoralsk handling – en handling som en hadde en moralsk forpliktelse til ikke å utføre.

### 8.2.5 Ytterligere forsvar for tykk intuisjonisme

I sitt siste avsnitt (IV) konkretiserer de den form for tykk intuisjonisme de argumenterer for. De skriver at de hittil har prøvd å vise at det er grunner for å tro (thinking) at det kan være plausible svake moralske prinsipper som inneholder tykke konsepter og ingen som inneholder ikke-moralske konsepter. De mener ikke her å kunne legge frem en fullt utviklet teori. Det vil kreve mer arbeid og mer plass. Det de ønsker å gjøre er å gi flere grunner for å foretrekke en tykk istedet for en tynn teori.

En tynn intuisjonist kan hevde at fleksibiliteten i hennes syn stemmer bedre med våre moralske intuisjoner. Men, det er ikke slik at tykk intuisjonisme ikke er fleksibel. Mens fortegnet til valensen av et tykt konsept ikke kan endre seg eller gå mot null, kan størrelsen på valensen variere kraftig. I tilfellet med løftebrudd (hvor løftet oppfyller de nødvendige betingelser) er valensen alltid negativ, men størrelsen avhenger av slike faktorer som innholdet av løftet, til hvem det ble gitt og omstendighetene da det ble brutt. Det er f.eks. mulig at noen kan gå for langt i å holde et løfte – hun skulle ha brutt et løfte for å berge et liv. De spør så om valensen til et løftebrudd endrer seg i en slik situasjon og svarer nei. Det er bare slik at størrelsen blir oppveiet (outweighed) av en annen betraktning (consideration). De kommer så med en betraktning som synes viktig for å vurdere de **tradisjonelle dydene fra antikken**. De skriver at de tynne intuisjonister ikke synes å yte rettferdighet overfor rollen til tykke konsepter i vår moralske tenkning. De skriver at en må huske Dancys utfordring til de fete eller tykke intuisjonister: hvilken grunn har vi for å anta at valensen av enhver betraktning (consideration) (ikke-moralske eller tykke) er invariant på tvers av alle mulige tilfeller? Hvorfor kan ikke valensen til en betraktning i en spesiell situasjon bli reversert eller satt til null i en ny situasjon? Forfatterens syn er at når det kommer til visse tykke konsepter ligger bevisbyrden på de tynne intuisjonister. De må begrunne deres påstand om at valensen kan variere. Forfatterne mener at det er en svakhet ved posisjonen at radikal holisme ikke gjør noen distinksjon mellom tykke og ikke-moralske konsepter.

### Tradisjonelle dyder og laster.

De skriver at det er et antall tykke konsepter, som omtrent (roughly) tilsvarer de tradisjonelle dyder og laster, som synes å spille en avgjørende (crucial) rolle i moralsk begrunnelse. Disse

moralske konseptene danner en overgangsform (mediate) mellom det ikke-moralske og det tynne moralske. En del av moralsk visdom er evnen (ability) til å lokalisere (locate) en handling uttrykt i alle de tykke egenskaper den faller under. Å felle en moralsk dom blir dermed hjulpet av det fakta at vi vet valensen av de tykke konsepter – vi vet på hvilken side av skalaen vi veier dem. De viser til tykke konsepter de tidligere har nevnt: rettferdighet, troskap (fidelity) og takknemmlighet (gratitude), men det er mange andre eksempler. At en handling er brutal (cruel), foraktelig (mean) eller uærlig taler i mot den, at den er vennlig, generøs eller ærlig taler til dens fordel.

I tynn intuisjonisme, har tykke moralske egenskaper ikke noen mer intrisikk moralsk vekt (significance) enn ikke-moralske egenskaper. De skriver at det antas at de tykke egenskaper vanligvis vil være viktigere, men at 'tynn intuisjonisme' skylder oss en forklaring (account) på hvorfor. Men det er ikke bare nyttig (helpful) å se på dem først fordi de ofte teller; det at de tas med er sentral fordi de er tykke *moralske* konsepter (their counting is central to their being central thick *moral* concepts).

Valensene til tykke egenskaper blir oppdaget ontogenetisk (ontogenetically) når en tilegner seg disse. Å lære om riktighet og å tilegne seg en forståelse av tykke moralske konsepter foregår parallellt (occur in tandem) og er gjensidig forsterkende (reinforcing). Å lære om rettferdighet, for eksempel, utdyper forståelsen av riktighet. Og å lære om riktighet utdyper forståelsen av rettferdighet: vi ser hvordan rettferdighet og mangel på rettferdighet underbygger (feed into) riktighet og uriktighet. Å feile i (fail) å innse at rettferdighet har invariant positiv valens er å feile i å forstå fullt ut de relevante konsepter, hvor invarians er en modal (modal) forestilling (notion) fordi, slik de ser det, den anvendes kontrafaktisk på enhver handling, hvis den var rettferdig ville det telle til dens fordel.

### **Grader av 'fit' mellom moralske egenskaper.**

De skriver at Davidson, opprinnelig som en respons til Goodman, utnytter forestillingen (notion) om 'fit' mellom predikater. For eksempel ser han en 'lack of fit' mellom det mentale og det fysiske. På en noe lignende måte kan vi omformulere (recast) McDowells 'shapelessness claim' som påstanden (claim) om at det er en 'lack of fit' mellom de moralske og de ikke-moralske predikater vi bruker. Og den tykke intuisjonist påstand er at det er en *grad* av 'fit' mellom tykke og tynne moralske egenskaper – 'fit' her er ansvarlig for det modale fakta av invariant valens. Den tykke intuisjonist gir den beste forklaring (account) på moralsk modalitet.

De skriver at Dancy også ønsker å åpne for et element av modalitet på det moralske området.<sup>81</sup> Men, de mener at han ikke lykkes å gi en tilfredsstillende forklaring (account) for dette.

De fete intuisjonister benekter 'shapelessness' og hevder at det er en grad av 'fit' mellom noen ikke-moralske egenskaper (features) og de tynne moralske egenskaper (properties). Forfatterne mener at de skylder oss en forklaring.

### **Spiller moralske prinsipper noen epistemologisk rolle?**

Så spør de hva svake prinsipper gjør for den tykke intuisjonist? Hjelper de oss f.eks. til å se hva som er relevant i et nytt tilfelle (in a new case)? Etter Ross' syn kom jeg til forståelse av de 'prima facie' moralske prinsipper ved en prosess av intuitiv induksjon. Det betyr at jeg legger merke til at en eller flere spesielle handlinger er prima facie riktig i å være f.eks. rettferdige og erkjenner (come to realize) at det er en selvinnsynsende nødvendig generell sannhet her. Men, siden jeg bare kunne gjenkjenne (come to recognize) det generelle prinsippet fordi jeg er i stand til å gjenkjenne straks (straight off) at en handling er prima facie riktig i kraft av å være rettferdig, bruker jeg ikke dette generelle moralske prinsippet for å slutte at en annen rettferdig handling er prima facie riktig. I normale tilfeller, kan jeg se dette straks akkurat som jeg kunne i de første tilfellene.

De skriver at Dancy konkluderer fra dette at moralske prinsipper ikke spiller noen epistemologisk rolle.<sup>82</sup> De skriver at det imidlertid først er når en innrømmer (admits), slik Ross gjør, at det er eksepsjonelle omstendigheter hvor en "'apprehends individual facts by deduction from general principles'<sup>83</sup>", så er det en overdrivelse å si at prinsipper ikke spiller noen epistemologisk rolle.

For det andre, synes Dancys argument å forutsette at den eneste epistemologiske rolle et prinsipp kan ha er å opptre som et primært premiss i en deduktiv slutning. Men, det kan informere om hva vi kan se 'direkte'. Tilfeller (cases) varierer i kompleksitet og uklarhet (obscurity). Det er mulig at det først er når vi har fattet (grasped) det generelle prinsippet at vi kan se i mer 'straightforward' tilfeller både at en handling er rettferdig (blandt annet vet vi at det er noe vi skal se etter) og at den er prima facie riktig fordi den er det. Svake prinsipper hjelper oss til å oppfatte hva vi skal gjøre; de hjelper oss til å begripe relevante egenskaper og hjelper oss til å se hvordan de er relevante.

---

<sup>81</sup> Det henvises her til Dancy, Moral Reasons, 69-70

<sup>82</sup> Det henvises her til Dancy, Moral Reasons, 95

<sup>83</sup> Ross, Foundations of Ethics, 171.

Svake prinsipper hjelper oss også til å begrunne våre handlinger, selv i vanskelige tilfeller. Det kan være uklart om det fakta jeg har gitt løfte om spiller noen rolle. Hvis det er en genuin usikkerhet er det nyttig å påberope seg (appeal) prinsippet om troskap (fidelity) og å refelektere over hvilke tilfeller som utgjør unntakene. Bare betingelser av en viss type er tillatt for å diskvalifisere det å ha gitt et løfte fra å beholde sin normale kraft. Mens vi fortsatt må vurdere om dette tilfellet faller under den generelle rubrikken (general rubric), å ha en generell rubrikk hjelper oss til å begrunne vår handling i tillegg til å varsle oss om å se etter relevante betingelser.

De avslutter med å fastslå at mens **de favoriserer tykk intuisjonisme foran dets fete og tynne rivaler**, håper de å ha ytt rettferdighet til deres felles underliggende konsepter for moralitet. Moralske dommer kan ikke bli avlest ('read off') fra sterke prinsipper. Faktorer må heller bli avlest *in situ* (på stedet) for å bestemme deres rolle, hvis noen, som grunner. Og disse må veies mot hverandre (these must be weighed).

### **8.3 Relevans av tykk intuisjonisme for oppgaven**

Tykk intuisjonisme synes å gi et godt utgangspunkt for en ny vurdering av hvordan både Aristoteles' dyder og Kants kategoriske imperativ kan gi et grunnlag som er mindre sårbar for kritikk enn både McDowells utlegning av partikularismen og (så langt jeg har studert dette) Williams kommentarer til Aristoteles' dyder som han betegner som tykke konsepter. Ved bl.a. å skrive at det at en handling er rettferdig alltid taler til dens fordel, synes de å uttrykke på en moderne måte det Aristoteles mener. I neste kapittel blir det gitt en sammenfatning av en etikk med elementer fra Aristoteles og Kant og basert på forestillingene som er gitt ovenfor om tykk intuisjonisme.

## **9 Sammenfatning av en etikk med elementer fra Aristoteles og Kant basert på tykk intuisjonisme**

### **9.1 Innledning**

I forrige kapittel ble det vist hvordan en egenskap som rettferdighet alltid vil tale til fordel for en handling pga. dets invariante valens. Valensen er ikke bare et tilfeldig vedheng, det er en vesentlig egenskap ved rettferdighet. En slik betraktning synes å sette de klassiske dyder i et nytt lys og gir en ny meningsfull måte å bruke disse begrepene på. McNaughton og Rawling nevner rettferdighet spesielt (som også Williams er inne på som et begrep hvor det er overensstemmelse mellom begrepet og målet for en handling). Men, de forsvarer generelt tykke konsepter som noe som 'omtrent tilsvarer de tradisjonelle dyder og laster'. Hvordan noen av de øvrige klassiske dyder også kan gi god mening i dag, blir gjennomgått nedenfor. De nevner ikke Kant og det kategoriske imperativ, men det synes som noen av de samme betraktninger kan gjøres overfor Kant som overfor Aristoteles. Dette blir også gjennomgått. Det understrekes at det her ikke er meningen å legge frem noen fullt utviklet normativ etisk teori. De elementene som tas med må ses på som eksempler som kanskje kan være innspill i en videre diskusjon.

### **9.2 De klassiske dyder som tykke konsepter**

Som beskrevet i kapittel 2 beskriver Aristoteles etisk dyd generelt som en holdning, forårsaket av våre vaner, til å ha hensiktsmessige følelser. Han omtaler dyd som en holdning som gjør oss i stand til å velge middelveien slik han skriver i Bok II.5:

"Holdninger kaller vi det som avgjør om vi forholder oss godt eller dårlig til følelsene; for eksempel angående det å bli sint forholder vi oss dårlig om vi gjør det for heftig eller for slapt, men om vi forholder oss midt i mellom er det vel og bra. Og på samme måte med de andre følelsene." (1105b26-29)

Williams kom til at Aristoteles' bruk av dydene mot og besindighet var inkonsistent når Aristoteles vurderes i forhold til Williams' utlegning av moralsk realisme. Målt i forhold til begrepet tykk intuisjonisme, synes vurderingen å måtte bli en annen. Målestokken her synes best uttrykt i påstanden (J) gitt i forrige kapittel: "(J) In so far as an act is just, this counts in its favour." (McNaughton og Rawling 2000:259). Målestokken her er altså om en egenskap alltid taler til fordel for en handling. Størrelsen på fordelen kan variere, men egenskapen må alltid kunne betegnes med et 'moralsk pluss' eller et 'moralsk minus'.

I sine eksempler på middelveien i de enkelte moralske dyder skriver Aristoteles om mot:

”Med hensyn til frykt og selvtillit er motet en mellomting. ...den som har overdreven selvtillit, er overmodig, den som har overdreven frykt eller for liten tillit, er feig” (1107b1-4)

Med en slik beskrivelse synes det alltid å være en grunn til at mot kan betegnes som et ’moralsk pluss’. Som understreket i forrige kapittel, kan det alltid i en konkret situasjon være andre egenskaper som veier i motsatt retning og som vil kunne veie tyngre. Men, mot, som en mellomting mellom dumdristighet og feighet, synes alltid å være en egenskap som bidrar til å sette en mulig handling i riktig perspektiv.

Når det gjelder besindighet har Aristoteles følgende beskrivelse i Bok II.7:

”Med hensyn til nytelser og smerter – ikke alle, minst hva smertene angår – er middelveien besindighet og hemningsløshet det overdrevne” (1107b5-6)

Også her synes det å være en god grunn til at besindighet alltid kan betegnes som et ’moralsk pluss’.

Rettferdighet er behandlet grundig i forrige kapittel. Men, for å understreke hvor høyt Aristoteles setter denne dyden, gjengis følgende fra Bok V.1:

”Av den grunn blir rettferdigheten ofte oppfattet som den største blandt dydene, og ”hverken aftenstjernen eller morgenstjernen” er så beundringsverdig. Ordspråket sier: ”I rettferdigheten er all dyd sammenfattet. Den er den mest fullstendige dyd fordi den er den fullstendige dyd i bruk. Den er fullstendig fordi den som har den, også kan bruke sin dyd overfor andre og ikke bare overfor seg selv.”<sup>84</sup> (1129b28-33)

### 9.3 Kants kategoriske imperativ

Vi tar her utgangspunkt i Korsgaards tolkning av Kant. Korsgaard har som en konklusjon at etikken bør ha som grunnleggende prinsipper Kants kategoriske imperativ slik den er uttrykt i humanitetsformuleringen og mennesket som medlem av formålenes rike (”Kindom of Ends”). Det at mennesket er et mål i seg selv er en forutsetning for rasjonelle valg. Det å velge noe er å ta det som noe som er verdt å etterstrebe og når vi velger ting fordi de er viktige for oss betyr det at vi tar oss selv som noe som er viktig.

Nå har Kant selv tatt brodden av den mest nærliggende, men elementære, kritikken ved å skrive at du aldri skal bruke et menneske bare som et middel:

*”Handl slik at du alltid bruker menneskeheten både i din egen person og i enhver annens person samtidig som et formål og aldri bare som et middel.”* (Kant 1970:42)

Og med dette forbeholdet, synes humanitetsformuleringen å uttrykke en moralsk egenskap som alltid har positiv valens.

---

<sup>84</sup> Det første sitatet fra Euripides’ tapte tragedie Melanippe, det andre fra Theognis, 147.

Et spørsmål som er relevant å reise her, er om det med en tolkning av Kant innenfor konseptet tykk intuisjonisme, lenger er riktig å omtale hans imperativ som kategorisk? Og strengt tatt synes det ikke å være det. Et av problemene en står overfor når en skal vurdere fremtidige handlinger er hvilke andre faktorer som har moralsk relevans som skal vurderes i tillegg til de som allerede er definert å ha en positiv eller negativ valens. Et ekstremt tenkt eksempel<sup>85</sup> er at en konsekvens av en handling ville være at alt intelligent liv i universet ville bli utslettet. Med en slik konsekvens ville nok nær sagt alle andre hensyn måtte vike. Det er grunnen til at en ikke kan uttrykke seg mer kategorisk enn at en moralsk egenskap har en positiv valens. Moralske egenskaper må veies mot hverandre i hver ny situasjon.

#### 9.4 Fra tredje til første person

Det kan synes som Aristoteles i stor grad uttrykker seg i tredje person. Dvs. at han har mange meninger om hvordan mennesker generelt bør leve. Hvis vi nå formulerer spørsmålet mer slik Sokrates gjør når han spør: "Hvordan bør jeg leve?" og prøver å nærme oss dette spørsmålet slik Williams anbefaler, synes det mulig å komme over til en første persons betraktning. Williams skriver at det ville være en alvorlig ting om filosofien kunne svare på spørsmålet om hvordan jeg bør leve, hvis ikke "as Socrates believed, the answer were one that the reader would recognize as **one he might have given himself**" (Williams 1985:2).

Med en slik 'strategi' vil Aristoteles og Kant kunne ses på som 'fødselshjelpere'. Svaret må imidlertid et menneske komme frem til selv. Dette fordi bakgrunnen for det enkelte menneske er så forskjellig at det ikke er mulig å utarbeide generelle regler for hvordan en skal svare på spørsmålet 'Hvordan bør jeg leve?'.  
Hvis vi ser på de egenskaper Aristoteles tildeler *den dydige person*, kan en peke på følgende:

- Lystperspektivet og det å arbeide med sin **karakter**; det at vi kan ha en tendens til å 'falle for fristelser'; jfr. eksempelet med å ta et ekstra kakestykke når vi allerede har tatt 5 i et selskap.
- Å bli bedre til å **overveie** før vi tar en beslutning
- Å **persipere** bedre den moralske status i en situasjon. Dvs. å få bedre teft på hva som er mer og mindre viktig i en handlingssituasjon
- Å lære å bli en bedre **venn**

##### 9.4.1 Karakterdannelse

Det er her viktig at en ikke ender i en slags oppfordring om moralsk opprustning. Grunnlaget må være at de fenomener som diskuteres er allmenmenneskelige. Dvs. at vi kan si at

---

<sup>85</sup> Eksempelet er nevnt et sted - referanse usikker.

menneker som mangler en slik egenskap, mangler noe viktig. Som nevnt tidligere, er det slik at hvis vi dag skal bruke slike karakteristikk som Aristoteles bruker som dydig, karaktersterk, karaktersvak og slett, vil det nærmeste vi kommer en virkelig beskrivelse være at dette er karaktertrekk vi finner hos alle mennesker. Det vil dermed også bli en subjektiv vurdering gjort av hver enkelt om hvor og når en føler seg mest hjemme i de enkelte karakteristikk. Det som synes mest fruktbart er å reflektere over om jeg i større grad kan gå over fra å være karaktersvak til å bli karaktersterk. Det kan synes som det er dette som er det vanligste, men også vanskeligste, problemet. Vi registrerer at 'der feilte jeg'. Men, en respons på en slik innskyttelse kan være forskjellig. Person A kan passivt registrere det uten å reflektere over om det er noe vedkommende ønsker å gjøre annerledes ved neste tilsvarende anledning. Person B kan reflektere over om det er mulig å rette på noe til neste 'fristelse'. Det kan skje ved selvrefleksjon. Men, det kan også skje ved at en ser forbilder som har et annet handlingsmønster og som nærmer seg idealet den ideelt dydige person. Ved å sammenligne seg selv med et forbilde, vil en kunne bevege seg i en retning som en selv mener er riktig.

#### **9.4.2 Å bli bedre til å overveie før vi tar en beslutning**

Dette gjelder å bli bedre til å reflektere. Ikke på å overvinne lystfornemmelser som over. Her synes det å være mye å lære av slike 'store' forbilder som Mor Teresa og Nelson Mandela. Noe som utpreger disse synes å være at de sjelden handler i affekt. De unngår noe som er vanlig i politikken, at straks en person påstår noe, så er det mange som øyeblikkelig arresterer det som er sagt og får frem sitt egen synspunkt. Å være god til å overveie vil si å ta seg best mulig tid til å reflektere før en handler. Og refleksjonen kan være slik McNaughton og Rawling har beskrevet og gjengitt i forrige kapittel, at en ved f.eks. å lære mer om rettferdighet så lærer en mer om hva som er riktig og omvendt. De fleste av oss synes å ha mye å lære av de 'store' forbildene her.

#### **9.4.3 Å persipere bedre**

McDowell setter opp persepsjon som en av to viktige egenskaper ved praktisk visdom når han skriver:

"... Aristotle can equate practical wisdom both with the perceptual capacity (NE 1142a23-30) and with the true conception of the end (NE 1142b33). It is not just that he credits each of these to the practically wise person, as if they might be independent attributes to him; he says of each that it is what practical wisdom is." (McDowell 1998:30)

I et essay imøtegår T.H. Irwin McDowells vektlegging av persepsjon, da han er uenig i at Aristoteles mener at evnen til persepsjon går foran bruk av generelle prinsipper (Irwin 2000).



Her vil det ikke bli tatt standpunkt i denne debatten ut over det at McNaughtons og Rawlings tykk intuisjonisme gir rom for en meningsfull bruk av noen generelle prinsipper. Men, det er interessant å sitere noe av som står om persepsjon under avsnittet Begrepsforklaringer i den norske utgaven av NE:

”AISTHESIS (verb: aisthanomai): ...Generelt innebærer aisthesis (a) en umiddelbar og direkte oppfattelse av noe, uten at det trengs noen form for tenkning, eller (b) evnen til slik oppfattelse. Det kan være snakk om en sansemessig oppfattelse, men i etikken er dette som oftest ikke tilfelle; her dreier det seg snarere om det å umiddelbart oppfatte en situasjon i sine enkeltheter, i motsetning til det å måtte tenke over hva den innebærer og hvordan man bør forholde seg til den (se VI 8 og II, VII 3). Som oftest er uttrykket derfor oversatt med PERSEPSJON, som også er forbundet med ”persipitivitet”, det å være dyktig til å persipere....” (Aristoteles 1999:222)

Å være god til å persipere i etisk forstand, betyr med dette i følge Aristoteles å raskt oppfatte hva som er riktig og galt i en handlingssituasjon. Også her synes forbilder å kunne spille en stor rolle, da de egenskapene som her er fremtredende ikke kan bokstaveres ut i detalj. Men, det å intuitivt oppfatte hvordan et forbilde opptrer synes å være mulig.

#### **9.4.4 Å lære å bli en bedre venn**

McNaughton og Rawling skriver bl.a. at det at en handling er vennlig taler til dens fordel. Og få har vel beskrevet bedre hva godt vennskap er enn Aristoteles.

I kapittel 2.5 er noen av Aristoteles tanker om vennskap beskrevet. I Bok VIII.4 skiller Aristoteles mellom nytelsesvennskap (1156b35), nyttevennskap (1157a2) og vennskap som Aristoteles betegner som fullkomment<sup>86</sup> når han skriver:

”Vennskapet mellom mennesker som er gode og like i dyd, er fullkomment, for slike mennesker ønsker hverandre godt i samme grad som de selv er gode, og de er gode i seg selv.” (1156b7-10).

Å erfare hva godt vennskap er, er noe en oppnår bare ved å være sammen med andre mennesker og oppleve hva gjensidig anerkjennelse er. Denne erfaringen kan bare fås ved en gjensidig første-persons opplevelse.

#### **9.4.5 Å reflektere bedre over følelser og fornuft**

Her er det snakk om refleksjon generelt, dvs. hvordan egen fornuft samspiller med egne følelser. Den ideelt dydige person, slik begrepet er beskrevet foran (kapittel 6), kan tjene som et ideal. Og Kirkegaards refleksjoner i *Sygdommen til Døden* om hvordan vi mennesker kan

---

<sup>86</sup> ”Gr. teleion; se Begrepsforklaringer” (Aristoteles 1999:252). Under Begrepsforklaringer står: ”TELEIOS: Den bokstavelige betydningen til dette uttrykket er ”telos-aktig” (se *telos*: ”mål”). Det betegner det som virkelig er et mål, det vil si som er slik at det ikke etterstrebes på grunn av noe annet, mens alt annet etterstrebes for dets skyld. Dette målet kalles derfor ENDELIG: Det markerer slutten på begrunnelseskjeden. Det endelige målet for et menneske er lykken, det vil si den fulle virkeliggjøring av seg selv og sitt vesen; det å være *telios* er derfor et av to hovedkennetegnene ved lykken (*eudaimonia*; s.d. – se også *energeia*). Når eller hvis dette målet oppnås, så er mennesket og dets liv FULLENDT: Intet gjenstår. Det som er *teleios*, kan dermed også sies å være FULLKOMMENT (latin *perfectum*).” (Aristoteles 1999:232).

hente oss inn igjen, kan tjene til å konkretisere dette. Det samme gjelder Heideggers teori om hvordan eksistensialene forståelse og befinthet samspiller.

### **9.5 Har en dualistisk tolkning av *den dydige person* betydning for metaetikken?**

Det blir her ikke gjort noe forsøk på å plassere Aristoteles innenfor det 'metaetiske landskap'. Det er likevel naturlig å knytte en refleksjon til begrepet *den dydige person*. Som beskrevet ovenfor synes Aristoteles med dette å mene at det uttrykker et vesen som er fullstendig harmonisk ved at det alltid er balanse mellom dets kognitive og ikke-kognitive sinnstilstander. Dette spørsmål som reises her er om ikke Aristoteles, med en dualistisk tolkning av *den dydige person*, kan bidra til å bygge bro mellom kognitivist og non-kognitivist. Selv mener jeg at det iallfall bør kunne vurderes.

## 10 Oppsummering

I denne masteroppgaven er det undersøkt om en mulig tolkning av Aristoteles etikk kan gi en utdypning og vitalisering av Kants moralfilosofi. To hovedproblemstillinger er analysert. Den ene gjelder hvordan det er meningsfullt å tolke Aristoteles' begrep *den dydige person* i dag med en moderne forståelse av psykologi. Dette fordi Aristoteles bruker *den dydige person* som målestokk for hvordan et menneske bør leve. Dette begrepet er derfor sentralt for å tolke hans etikk forøvrig. Den andre problemstillingen gjelder om det er mulig å kombinere Kants plikketikk med elementer fra Aristoteles etikk.

Ved en gjennomgang av de elementer i NE som er mest sentrale for oppgaven, er det påvist bl.a. at *den dydige person* omtales som en person som ikke behøver å kjempe med indre press for å handle annerledes. Et avgjørende punkt her er om dette betyr en person som aldri behøver å kjempe med indre press for å handle annerledes. Hvis dette er en riktig tolkning av Aristoteles, er det vanskelig å se at noe menneske er slik, sett på bakgrunn av en moderne forståelse av psykologi. Det synes å være utbredt enighet om at *den dydige person* er å oppfatte som et ideal. Bl.a. som en aktør som er god til å overveie. Det synes likevel å være et åpent spørsmål om dette idealet i dag kan oppfattes som et ideal som en rent faktisk kan finne eksempler på blandt mennesker. Eller om det er et ideal som skal oppfattes som et kontrafaktisk begrep som det kan være meningsfullt å sammenligne seg selv og andre med, men som ikke kan knyttes til noe fysisk menneske.

For å konkretisere problemstillingen om *den dydige person*, er det tatt utgangspunkt i en kritikk fra Sarah Broadie av moderne filosofer som prøver å nærme seg Aristoteles' tekst med de samme spørsmål og begreper som brukes i den moderne metaetiske debatt. Som en første tilnærming til problemet, er det v.hj.a. noen sitater fra NE påvist at feil bruk av begreper, dvs. bruk av moderne begreper på en måte som det påstås det ikke er dekning for hos Aristoteles, kan føre til en tvetydighet og en feiltolkning av Aristoteles' tekst.

Det alvorlige med dette, er at noen filosofer synes å omtale *den dydige person*:

- På den ene siden som et virkelig levende menneske som vi skal kunne sammenligne oss med
- På den annen side med et menneske som alltid og uten tvil hadde "et sant begrep om hva som er godt og dårlig for mennesket"

For å undersøke hvordan noen filosofer bruker begrepet *den dydige person*, er utvalgte essays fra følgende filosofer analysert: John McDowell, David Charles og Bernard Williams. Hos McDowell er bruken av begrepet *den dydige person* analysert med utgangspunkt i essayet

*Some Issues in Aristotle's Moral Psychology*. Analysen synes å bekrefte det intuitive inntrykket av tvetydighet. På den ene siden synes han å mene at mennesker også i dag, slik Aristoteles skriver, kan bli dydige bl.a. gjennom en god oppdragelse. På den annen side synes han å innrømme at vi i lever i en verden hvor det kan oppstå feilimpulser i alle mennesker og at vi derfor ikke lenger kan snakke om 'perfekt dydige mennesker'. Dermed oppstår en tvetydighet i hans bruk av *den dydige person*. Mener McDowell at det finnes noen 'perfekt dydige mennesker' og i tilfelle, hvem er det? Det synes som om spørsmålet blir stående åpent. Analysen av Charles' bruk av begrepet *den dydige person* er basert på essayet *Aristotle and modern realism*. Charles analyserer noe som kan synes å være en tvetydighet i NE. I noen passasjer kan Aristoteles tolkes slik at *den dydige person*<sup>87</sup> kan oppfattes som en person som opplever frykt i en skremmende situasjon. I andre passasjer kan det synes som Aristoteles skriver om det som Charles omtaler som en 'military saint'. Dvs. en person som aldri opplever frykt. Charles mener å finne belegg for at Aristoteles er konsistent og at alle passasjer kan tolkes slik at *den dydige person* kan oppfattes som en person som kan oppleve frykt. Her er jeg uenig med Charles. Den tilsynelatende tvetydighet kommer etter min mening av at Aristoteles i sin tekst prøver i et begrep å dekke noe som vi naturlig vil uttrykke i to:

- En fysisk dydig person som opplever frykt men ved stor grad av dydighet (bl.a mot, besindighet og rettferdighet) klarer å overvinne sin frykt
- En ideelt dydig person som aldri opplever frykt

Charles prøver å botforklare denne tvetydigheten på en, etter min mening, ikke overbevisende måte.

Til forskjell fra McDowell og Charles, synes Williams' bruk av begrepet *den dydige person* ikke å medføre en tvetydighet. Hos Williams er det tatt utgangspunkt i tre kilder:

- Boka *Ethics and the limits of philosophy*
- *Replies* i *World, Mind, and Ethics*
- Essayet *Acting as the Virtuous Person Acts*

Williams kommer til at Aristoteles' bruk av begrepet *den dydige person* er inkonsistent. Bl.a. med denne erkjennelsen velger Williams å se bort fra Aristoteles som grunnlag for sin egen etikk. Det Williams har til felles med Broadie, McDowell og Charles er at han bruker *den dydige person* som et enhetlig begrep.

---

<sup>87</sup> Charles bruker betegnelsen 'the courageous person' eller *den modige person*. Da Aristoteles forutsetter at *den dydige person* har alle dyder, også mot, synes det dekkende her å bruke disse begrepene som om de er synonyme begreper.

Min påstand er at vi i dag kommer nærmere intensjonen i Aristoteles tekst ved å tolke *den dydige person* som et dualistisk begrep:

- både en konkret fysisk dydig person tolket som et forbilde enten dette er Perikles, Nelson Mandela eller f.eks. en bestefar
- og en ideelt dydig person tolket som et kontrafaktisk begrep; slik vi kunne ha vært hvis vi var absolutt dydige etter Aristoteles' definisjon

Det meningsfulle med det siste, er at overfor dette idealet står alle mennesker likt. Dermed kan vi alle betrakte hverandre som å være i samme situasjon. Dette kontrafaktiske begrepet uttrykker et vesen hvor det uttrykt i metaetiske begreper alltid er en ideell balanse mellom dets kognitive og non-kognitive sinnstilstander. Det er en slik dualistisk tolkning som etter min mening tar best vare på den fulle mening i Aristoteles tekst.

Dersom det i dag skal gi god mening å bruke begreper som dydig, karaktersterk, karaktersvak og slett, er det nærmeste vi kommer en beskrivelse av det faktiske liv at dette vil være karaktertrekk vi finner hos alle mennesker. De fleste vil trolig mene at det varierer hvilket karaktertrekk de selv føler seg mest hjemme i. Uansett synes det vanskelig å lage objektive kriterier for når de enkelte karaktertrekk skulle brukes om fysiske mennesker. Det betyr samtidig at det ikke gir god mening i å tenke seg at mennesker kan inndeles i grupper, der noen er dydige, noen er karaktersterke, noen er karaktersvake og noen er slette.

Noe som faller utenfor rammen for denne oppgaven, men som kunne være en interessant undersøkelse, er om det er mulig å kombinere Bernard Williams' tolkning av Aristoteles med en dualistisk tolkning av begrepet *den dydige person*. Med en dualistisk tolkning av *den dydige person* synes han å unngå å måtte konkludere med at Aristoteles' etikk er inkonsistent. Essensen i Kants moralfilosofi er analysert med utgangspunkt i Christine M. Korsgaards bøker *The Sources of Normativity* og *Creating the Kingdom of Ends*. De viktigste momenter er:

- Humanitetsformuleringen og mennesket som medlem av formålenes rike fordi disse er sentrale i Korsgaards argumentasjon for at Kants moralfilosofi lar seg forsvare og at denne er en naturlig følge av bl.a. Bernard Williams' ståsted.
- Korsgaards krav til en normativ etisk teori. Dette for å forstå hvilke krav hun mener må stilles ut over de som kan stilles bare med utgangspunkt i humanitetsformuleringen.
- Korsgaards beskrivelse av Williams' forhold til Aristoteles

- En problematisering av noe som ofte antas, og som bl.a. Korsgaard mener, at Aristoteles etikk er en teleologisk etikk.

Korsgaard tar utgangspunkt i humanitetsformuleringen som sier at mennesket alltid også skal betraktes som et mål i seg selv. Det at mennesket er et mål i seg selv er, ifølge Korsgaard, en forutsetning for rasjonelle valg. Korsgaard skriver at å velge noe er å ta det som noe som er verdt å etterstrebe og når vi velger ting fordi de er viktige for oss betyr det at vi tar oss selv som noe som er viktig. Konklusjonen synes å være at, uansett hvilke andre normer å foreta valg etter vi måtte ha, må vi alltid ha som forutsetning at vi betrakter både oss selv og andre mennesker også som mål i seg selv. Humanitetsformuleringen gjør krav på å uttrykke en begrensning som andre normer må holde seg innenfor. Samtidig synes det klart at Kant ikke svarer på alle moralske problemer og at det er mulig å tenke seg normer som har Kant som begrensning, men som likevel sier noe mer enn det Kant gjør. Det er konkludert med at en dualistisk tolkning av begrepet *den dydige person* kan bidra med nye innsikter utover Kants humanitetsformulering fordi det peker ut over Kant og kan tolkes som en tilnærming til eksistensialfilosofien. For å vurdere en slik tilnærming er det stilt et hypotetisk spørsmål: hvordan ville Kant stilt seg til et dualistisk begrep, dvs. *den dydige person* tolket som to: et som en fysisk dydig person tolket som et forbilde eller et eksempel og et som et kontrafaktisk begrep, en ideelt dydig person. Når det gjelder det første synes dette å tilsvare det Kant bruker i sin egen tekst for å understreke at eksempler er noe annet enn moralske prinsipper. Når det gjelder den ideelt dydige person er det annerledes. Den ideelt dydige person synes å uttrykke et grensebegrep for praktisk kunnskap og å peke ut over Kant til noe som ble nyansert i eksistensialfilosofen med Kierkegaard og Heidegger. Det ideal Aristoteles prøver å fremstille, men ikke i et moderne språk, er, som påpekt av bl.a. McDowell, et harmonisk vesen hvor det er fullstendig balanse mellom kognitive og ikke-kognitive sinnstilstander. Eller med andre ord et vesen med fullstendig balanse mellom fornuft og følelser. Hvordan et slikt begrep skal oppfattes er, etter min mening illustrert av Kierkegaard i *Sygdommen til Døden* og mer systematisk fremstilt av Heidegger; spesielt med sine eksistensialer forståelse og befinthet. Heideggers beskrivelse av den menneskelige væremåte gir, etter min mening, et godt uttrykk for det jeg vil kalle en moderne forståelse av psykologi. Hvilken innsikt gir så dette utover det som Kant uttrykker i humanitetsformuleringen? Jo, at mennesket også alltid bør handle slik at 'det henter seg inn igjen'. Ellers vil det, som Kierkegaard beskriver, ende i fortvilelse. Dette er ikke en norm som er avhengig av en spesiell kultur eller av spesielle ønsker, men en dyp erkjennelse av hva det vil si å være menneske. Om en skulle prøve å uttrykke dette som en norm, ville det være noe slikt som 'du bør reflektere på en slik måte at

du tilstreber balanse mellom din forstand og dine følelser'. Forstanden kan gå på ville veier uten å ta hensyn til følelsene og følelsene kan gå ville veier uten å ta hensyn til forstanden. I begge tilfeller ender det i fortvilelse. Et menneske kan ikke eksistere lenge i en situasjon hvor følelser og forstand ikke er samstemt. Det betyr schizofreni.

Ved siden av å vise til humanitetsformuleringen har Korsgaard stilt egne krav som hun mener en normativ etisk teori må testes mot. Spesielt gjelder det at en teori må testes i et første-persons perspektiv.

Det har vært en vanlig oppfatning at Aristoteles etikk er teleologisk, noe også Korsgaard mener. Denne oppfatningen er problematisert og det er argumentert for at med en dualistisk tolkning av den dydige person, kan Aristoteles tolkes deontologisk og dermed mulig å forene med Kants pliktetikk.

Et viktig punkt for McDowell er å argumentere for at Aristoteles er partikularist. Og han har gode argumenter for at en eller annen form for partikularisme er et viktig aspekt i Aristoteles' begrep praktisk visdom. Men bl.a. McDowells form for partikularisme er blitt utsatt for kritikk og basert på et essay av McNaughton og Rawling er denne kritikken analysert. Deres alternativ kalles tykk intuisjonisme og denne synes å representere en form for partikularisme som er mer i overensstemmelse med Aristoteles' intensjoner. Tykk intuisjonisme er deretter brukt til å sammenstille en etikk med elementer fra Aristoteles og Kant. Da Aristoteles kan oppfattes som å uttrykke sin etikk i et tredje-persons perspektiv, er det reflektert over hvordan hans etikk kan oppfattes i et første-persons perspektiv. Følgende aspekter er vurdert:

- Lystperspektivet og det å arbeide med sin karakter; det at vi kan ha en tendens til å 'falle for fristelser'; spørsmålet er om det er mulig å gjøre noe med dette slik at vi kommer nærmere en tilstand som vi selv mener er mer tilfredsstillende også moralsk
- Å bli bedre til å overveie før vi tar en beslutning
- Å 'persipere' bedre den moralske status i en situasjon. Dvs. å få bedre 'teft' på hva som er mer og mindre viktig i en handlingssituasjon
- Å lære å bli en bedre venn
- Å reflektere bedre over følelser og fornuft

Å arbeide med sin karakter kan skje ved selvrefleksjon. Men, det kan også skje ved at en ser forbilder som har et annet reaksjonsmønster og som nærmer seg idealet den dydige person.

Ved å sammenligne seg selv med et forbilde, vil en kunne gradvis bevege seg i en retning som en selv ønsker og vurderer som moralsk riktig. Å bli bedre til å overveie vil si å bli bedre til å reflektere. Her synes det å være mye å lære av slike forbilder som Mor Teresa og Nelson

Mandela. Å være god til å persipere i etisk forstand, betyr ifølge Aristoteles å raskt oppfatte hva som er riktig og galt i en handlingssituasjon. Også her synes forbilder å kunne spille en stor rolle, da de egenskapene som her er fremtredende ikke kan bokstaveres ut i detalj. Men, det å intuitivt oppfatte hvordan et forbilde opptrer synes å være mulig. Få, om noen, har gitt en bedre forklaring på hva godt vennskap er enn Aristoteles. Å erfare hva godt vennskap er, er noe en oppnår bare ved å være sammen med andre mennesker og oppleve hva gjensidig anerkjennelse er. Denne erfaringen kan bare fås ved en gjensidig første-persons opplevelse. For å kombinere Aristoteles med Kant skal vi imidlertid ifølge humanitetsformuleringen alltid ha som forutsetning at vi betrakter både oss selv og andre mennesker også som mål i seg selv. Humanitetsformuleringen gjør krav på å uttrykke en universell norm som andre normer må holde seg innenfor. Den er uttrykk for en forpliktelse som alle mennesker har overfor hverandre.



## 11 Kildeliste

1. Aristoteles. 1999. *Den nikomakiske etikk*, Oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen, Innledende essay av professor Trond Berg Eriksen. Oslo: Bokklubben Dagens Bøker.
2. Aristotle. 2002. *Nicomachean Ethics. Translation, Introduction and Commentary*, Translation by Christopher Rowe, Philosophical Introduction and Commentary by Sarah Broadie. Oxford University Press.
3. Charles, David 1995. *Aristotle and modern realism i Aristotle and Moral Realism*, Edited by Robert Heinaman. The Keeling Colloquia I. London.
4. Gadamer, Hans-Georg 2003. *Truth and Method*, Second Revised Edition, Continuum, London
5. Irwin, T.H. 2000. *Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory i Moral Particularism*. Edited by Bad Hooker and Maragaret Little. Clarendon Press, Oxford
6. Kant, Immanuel. 1970. *Grunnlegging til moralens metafysikk*, Morallov og frihet, Grunnlegging til moralens metafysikk og andre moralfilosofiske skrifter, i utvalg ved Eivind Storheim, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
7. Korsgaard, Christine M. 1996a. *The Sources of Normativity*. With G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, Bernard Williams. Edited and with introduction by Onora O'Neill. Cambridge University Press.
8. Korsgaard, Christine M. 1996b. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press.
9. McDowell, John 1998. *Mind, Value, Reality*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England
10. McNaughton David and Rawling Piers. 2000. *Unprincipled Ethics i Moral Particularism*. Edited by Bad Hooker and Maragaret Little. Clarendon Press, Oxford
11. Miller, Alexander 2003. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Polity Press.
12. Williams, Bernard 1985. *Ethics and the limits of philosophy*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts
13. Williams Bernard 1995. *Replies i World, Mind, and Ethics*. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams. Edited by J.E.J. Altham and Ross Harrison. Cambridge University Press. Cambridge.
14. Williams, Bernard 2006. *Acting as the Virtuous Person Acts*. The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy. Edited and with introduction by Myles Burnyeat. Princeton University Press. Princeton and Oxford.